الدكتور عامر طرّاف

أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسة والإدارية - الجامعة اللبنانية
أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة بيروت العربية
الدراسات العليا - ماجستير
قسم القانون العام

روّاد في تطور الفكر السياسي الحديث



روّاد في
تطور الفكر السياسي الحديث

الدكتور عامر طرّاف
أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسة والإدارية - الجامعة اللبنانية
أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة بيروت العربية
الدراسات العليا - ماجستير
قسم القانون العام

روّاد في
تطور الفكر السياسي الحديث

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

© جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى

1434 هـ ـ 2013 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

www.editionmajd.com

ISBN 978-614-417-070-0

إهداء

إلى رواد الفكر المستنير وعشاق الوطن والمواطنة حتى الالتزام
إلى أخي محمد حافظ طرّاف وزوجته نور الهدى مع محبتي واحترامي
إلى أرواح الشهيدين دولة الرئيس رشيد كرامي والشيخ رفيق الحريري والفقيدين الدكتور رياض الصمد والدكتور جورج ديب ووالديّ مثواهم الجنة، هم في ذاكرتي أحياء.
طوبى لمن اتقى الله والتزم بالحقوق الطبيعية والإنسانية رفعاً للظلم ورفضاً لحكم الطغاة.

تقديم

أصبح من الثوابت أن علم السياسة كحقل من حقول الاختصاصات المعرفية المتخصصة يتمتع بمنزلة في إطار العلوم الإجتماعية، وذلك استناداً إلى أهمية دور تنظيم السلطة وإقامة نظم سياسية تخدم المصلحة العامة وتواكب تطلعات الشعوب في التقدم والرقي.

كما أنه يتكون من أربعة فروع أساسية، كل واحدة منها غنية بالبحوث والتجارب التطبيقية استهدافاً إلى إقامة الدولة الحديثة ومجتمع دولي وأممي تسوده نظم متطورة وتحظى بإمكانات واسعة، من أجل تحقيق العدالة والسلام العالميين.

هذه الفروع تتكون من الميادين التالية: أولاً الفكر السياسي وما يشمله من تطور عائد إلى إقامة نظم مستقرة وقابلة للتطور والنمو. ولذلك نجد أن المفكرين منذ القدم تناولوا موضوع السياسة بحيث بات هذا الفكر غزيراً بمواده؛ وهو يشمل ثلاث مراحل: الفكر السياسي القديم والوسطي والحديث. من هنا نلاحظ نشوء النظريات السياسية على تنوعها وتفاعلاتها التي لا تزال تخضع لمزيد من البحث والتدقيق والتطبيق. الحقل الثاني من المعرفة الأساسية في مناهج العلوم السياسية يتناول موضوع العلاقات الدولية وما توصلت اليه الدول والمنظمات الدولية في وضع قوانين واتفاقات وإقامة مؤسسات بهدف معالجة المشكلات السياسية التي تواجه دول العالم وشعوبها وتوفر بالتالي الأسس الضامنة لإقامة السلام العالمي والإستقرار. أما الحقل الثالث في العلوم السياسية فيتناول العملية الإدارية في الدولة، بحيث بات هذا المجال يشكل شبه حقل معرفة مستقل هو علم الإدارة. لكن مهما بلغت التطورات التقنية والإدارية لا تزال تشكل مجالاً عضوياً في اهتمامات علم السياسة كونه معني بإدارة شؤون المجتمع نحو الأفضل تحقيقاً للمصلحة العامة، كما أن هذا الحقل في التطور العلمي يؤكد على أهمية إقامة المؤسسات

وسيادة القانون، كما أنه معني بتحقيق الكفاءة والفعالية في إنجاز مهام ومسؤوليات الدولة. الحقل الرابع بات يتركّز على الأبحاث المقارنة لأنظمة الدول وبخاصة في سعي هذه الدول نحو التطور والحداثة وصولاً إلى تحقيق التنمية المستدامة وما تشمله من أنشطة لكافة مرافئ المجتمع.

على ضوء ما تقدّم من تحديد لهذه المجالات الأساسية لعلم السياسة وما تضمنه من مداخلات مكمّلة لبعضها البعض الآخر يبقى من أهم سمات هذا العصر اعتماد مبدأ الاختصاص والتعمّق في مجرياته وآفاقه ضماناً لمتطلبات المعرفة ومستلزمات إقامة الدولة الحديثة التي تطمح إليها كافة شعوب العالم وهذا ما تعكسه مقررات فروع علم السياسة على تنوعها.

يشكل هذا المؤلّف محاولة بسيطة في إطار حقل تطور الفكر السياسي بهدف التعرّف إلى أهم أعلام روّاد المفكرين الذين تطرقوا إلى موضوع السياسة من حيث طرحهم أفكاراً هادفة إلى تحقيق نظام سياسي متطور يخدم المصلحة العامة والاستقرار والعدالة.

لقد شمل هذا المؤلّف عدداً من الرواد لإسهاماتهم الجليلة في تطور الفكر السياسي ومقرراً للتعلم في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية والاقتصادية. ويمكن الجزم أن هذه القائمة لا تشكل مسحاً كاملاً لكل المفكرين المحدثين بل مدخلاً لأهم إنجازات تطور الفكر السياسي الحديث. ومن الملاحظ أن كبار المفكرين كانوا شعراء تحوّلوا إلى فلاسفة ومفكرين أبدعوا في صياغة تطور الفكر السياسي الحديث.

وقد شاء المؤلف أن تتضمن هذه القائمة من الرواد عدداً من المفكرين اللبنانيين الذين كانت لهم وما تزال عطاءات ومساهمات كبيرة في تطور البحوث السياسية لدى كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية في الجامعة اللبنانية، على أمل التوسع مستقبلاً في تناول عدد آخر من المبدعين اللبنانيين والعرب والعالم على السواء.

والله ولي التوفيق.

الدكتور عامر طراف

الفصل الأول

روّاد من لبنان

-1-

المفكر الباحث الدكتور عدنان السيد حسين

مثلّث الإنتماء: البنيوية – البراغماتية – الواقعية

تقديم

إن الباحث أو الدارس للثقافة العربية والمفكرين المعاصرين في تطور الفكر السياسي لا يستطيع غض النظر عن مفكر حديث جمع في بحثه الفكر والفلسفة من الطور القديم حتى الطور الحديث، هذا المفكر هو د. عدنان السيد حسين، ذو الاهتمامات المتعددة.

دخل إلى ميادين دولية عدة، سياسية واجتماعية وإنسانية وأنماط فكرية، إشتغل ما قبل الحداثة وما بعدها. هو مفكر الحداثة وما بعد الحداثة، مثقف كبير عمل على تغيير رؤية المثقف من النمط الكلاسيكي إلى رؤية

المثقف لذاته وللعالم. وعمل على تفعيل عملية الوعي والعقل، ودفع بالعقل المستنير للتخلص من التخلّف وأعطى أفكاراً وملاحظات وتجارب لتحقيق التقدم، وشدد على التطور والحقوق الإنسانية اللذين يستلزمان وبالتزام الحرية والعلم والإبداع الفكري وهي أسس المعرفة للانفتاح على معجزات التقدم العلمي.

الدكتور عدنان السيد حسين مفكر وباحث في القضايا الدولية وناقشها بعمق المشكلة اعتمد المنهجية والواقعية في مراحل تطور الفكر السياسي والفكر الإسلامي.

إشتغل في بحث نظرية العلاقات الدولية فوجد إشكالية كبرى في دراسة العلاقات الدولية، والمقاربة تنطوي على صعوبات ومخاطر في التوقع المستقبلي قد تحصل وتطيح بما بُني ماضياً وحاضراً.

وكذلك غاص الباحث في حفريات المعرفة وتطور الفكر، فرأى أن التقدم يحتاج إلى عقل قادر في هندسة الميادين السياسية والاجتماعية والإنسانية؛ ويقول إن الأفكار المفيدة قابلة للتحقق على أرض الواقع.

وبناء على ما تقدم، من الصعب أن تعطي المفكر الباحث الدكتور عدنان السيد حسين انتماءً أحادي الجانب، إنه مفكر الحداثة وما بعد الحداثة، **إنه مفكرمثلث الانتماء إلى البراغماتية والبنيوية والواقعية السياسية.**

حياة الدكتور عدنان السيد حسين

عدنان السيد حسين لبناني الجنسية، تبوّأ منصب وزير عام 2009 ثم تولّى منصب رئيس الجامعة اللبنانية عام 2011، حائز على شهادة دكتوراه دولة في العلوم السياسية وإجازة في علوم الرياضيات من الجامعة اللبنانية، أستاذ محاضر في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية في الجامعة اللبنانية وأستاذ محاضر في الجامعة الاسلامية. وأستاذ محاضر في قسم

الدراسات العليا في جامعة بيروت العربية وأستاذ محاضر في كلية قيادة الأركان في الجيش اللبناني وفي معاهد دبلوماسية عربية. عضو إتحاد الكتّاب اللبنانيين والاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب؛ له مؤلفات تجاوزت اثنين وعشرين، أغلبها صدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت؛ ساهم في الإشراف على عشرات الرسائل والأطروحات الجامعية.

عدنان السيد حسين من مواليد 1953 اللويزة – قضاء جزين، جنوب لبنان– المنطقة المعروفة بجبل عامل الذي أنجب كبار العلماء والمفكرين الذين نشروا الفكر المستنير في الوطن العربي والعالم. ينتمي الدكتور عدنان السيد حسين إلى أسرة السيّاد فهو سيد الكنية من عائلة متواضعة، كان والده يعمل في سلك الدفاع المدني في بيروت، أما والدته فقد استشهدت بقذيفة أطلقها العدو الصهيوني أثناء وجودها في جنوب لبنان إبان الاحتلال الإسرائيلي.

ويجد الدارس أو القارئ لأفكار الباحث أنها لا تخلو من الشجاعة من أجل التحرر والتحرير وسيادة الدولة، رافضاً منطق الطاغية والاستعمار والعدوان مثنياً على سلوك المقاومة في مقاومة العدوان لتحرير الأرض وبسط السيادة وسلطة القانون، كما تحدث عن الحرية والعدالة لغاية إنسانية، ونشر الفكر المستنير مقصداً لتحقيق الدولة الحديثة.

دخل الباحث في ميدان الفكر والفلسفة الإنسانية والاجتماعية والسياسية ولاقت كتاباته صدى في أوساط لبنانية وعربية وشرق – أوسطية نالت من شهرته الفكرية. ومن واجب الأمانة العلمية كباحثين أن نعتبر المفكر الدكتور عدنان السيد حسين أحد رواد الفكر السياسي وأن نختاره من ضمن رواد الفكر الحديث.

من مؤلفاته: العامل القومي في السياسة المصرية (1987)، التوسع في الاستراتيجية الاسرائيلية (1989)، عصر التسوية (1990)، دراسات في تاريخ المجتمع العربي (1991)، الانتفاضة الفلسطينية وتقرير المصير (1992)،

السياسات الإدارية (1993)، العلاقات الدولية؛ الحرب والسلم (1994)، سلم أوسلو (1995)، الجغرافيا الاقتصادية والسكانية للعالم المعاصر (1997)، المشكلة السكانية والسلم الدولي (1997)، النزاعات الأهلية – العربية (1997)، حق تقرير المصير – القضية الأرمنية (1998)، الاحتلال الاسرائيلي للبنان (1998)، نظرية العلاقات الدولية (1998)، التسوية الصعبة (1998)، العرب في دائرة النزاعات الدولية (2001)، حقوق الإنسان في الوطن العربي (2002)، تطور الفكر السياسي (2002)، العلاقات الدولية في الاسلام (2006)، التوسع الأطلسي (2009)، الأزمة العالمية (2010)، القضية الأفغانية (2011)، والقضية العراقية (2011).

ميادين المفكر الباحث

دخل المؤلف في مختلف الميادين السياسية والإنسانية، وسنتوقف عند أربعة محددات بارزة تناولها الباحث الدكتور عدنان السيد حسين.

1- نظرية العلاقات الدولية، ناقش المؤلف عدة نظريات فوجد إشكالية كبرى في دراسة العلاقات الدولية. والمقاربة تنطوي على صعوبات ومخاطر، وتحدّث المؤلف عن صعوبة توجد في التوقع المستقبلي لأن ثمة مفاجآت دولية قد تحصل وتطيح بما بُني ماضياً وحاضراً، واعتمد الباحث عدنان السيد حسين منهجية التدرّج في دراسة تطور النظرية في العلاقات الدولية والتطور المقصود هو المعرفي والأكاديمي من التاريخية إلى المثالية إلى الواقعية إلى السلوكية.

إعتمد الباحث منهج التحليل الكمي في دراسته للظواهر الدولية، وتوقف عند أبرز النظريات الدولية المطروحة حتى عصرنا الراهن، وتوجّس من تشابك المصالح وإعادة التموضع في صياغة السياسات الدولية وتفويت فرص السلام في تاريخنا المعاصر.

2 – ركّز الباحث الدكتور عدنان السيد حسين على دراسة القضايا الدولية، أولها القضية الفلسطينية، والقضية الأرمنية، والقضية العراقية،

والقضية الأفغانية وقضايا أخرى حساسة في العالم، وتناول التوسع الأطلسي وناقش الأزمة الدولية الاقتصادية، معظمهم قضايا معاصرة وخاصة القضايا الراهنة في البيئة وحقوق الإنسان والتنمية البشرية.

3- لقد أعار الباحث اهتماماً خاصاً وانكبّ على دراسة العلاقات الدولية في الإسلام بأسلوب منهجي، وكان واقعياً في دراساته للسياسة الإسلامية والفكر الإسلامي المستنير، ودعا إلى سياسة الانفتاح في العلاقات الدولية الإسلامية.

4 - بالإضافة إلى المحددات الآنفة الذكر، يضيف المؤلف الدكتور عدنان السيد حسين بحثاً قيّماً تناول الفكر السياسي في الطور القديم حتى الطور الحديث، مستنداً في تفسيراته لتطور الفكر على الحركة الدائمة والمتغيرات المتلاحقة التي تؤثّر في الإنسان والدولة والمجتمع الدولي، لأن أية فكرة سياسية تبدو متلازمة مع محيطها وما تحمله من معطيات ومتغيرات وأحياناً مفاجآت.

الباحث الدكتور عدنان السيد حسين هو أيضاً من رواد الفكر السياسي ورائداً من روّاد الإصلاح، تأثر بمفهوم الدولة المدنية الحديثة، بحث في المعرفة ونبش جذور الحقائق القائمة لنحكم على كلمات الأشياء التطبيقية التي نسعى للتوقف عندها وهي نقيض للأطروحات المثالية التي تنظر إلى المرتجى والتمني، فوجد الباحث أن الحقائق مرتبطة بالواقعية التي أصبحت مذهباً فكرياً تتبنى أهدافاً ومبادئ تقوم على العوامل أو العناصر المتوفرة فعلياً.

ويقول الباحث إن الواقعية تجد جذورها في الفكر السياسي منذ أن كانت القوة سبيلاً للحكم وتوسيع نطاق الدولة سياسياً ومادياً. وأخذت الواقعية السياسية ولا تزال تأخذ جرعات قوية حتى تتجدد وتواكب متغيرات العصر وتطور المعارف والعلوم ولا تزال الواقعية السياسية تفسّر كثيراً من مواقف الدولة والأسرة الدولية في مختلف المراحل والعهود.

ويقول الباحث: من الصعب فصل دراسة الواقعية السياسية كفكر عن فلسفة القوة حيث اعتمد المفكر نيقولاي ماكيافللي الواقعي على القوة من حيث تحليل ما هو قائم فعلاً في الدولة، فهو يحلل الظواهر لتحقيق النتائج؛ ويعتبر ماكيافيللي مؤسس الفكر الواقعي وأول من أعطى صورة عن الدولة القومية الحديثة وتحرير السياسة من اللاهوت.

اعتُبر عصره بداية لعصر النهضة، والجدير ذكره أن المدرسة الكلفانية (كالفن) والمدرسة اللوثرية (لوثر) كانت لهما إسهامات مهمة في عملية الإصلاح الديني وتطور مفهوم الدولة الحديثة. وهنا نتوقف قليلاً بأن الباحث الدكتور عدنان السيد حسين تأثّر بمدرستي لوثر وكالفن في بحثه عن مفهوم نظرية الدولة الحديثة، فوجدنا في تحليله المتأنّي والواقعي بأن الإصلاح والخلاص من الطاغية والفساد السياسي والمالي هو السعي لتأسيس الدولة الحديثة وبسط سلطة القانون. وفهمنا أنه يقصد مدنية الدولة والدين للشعب، بمعنى آخر فصل الدين عن الدولة. فهو عروبي الإنتماء تأثّر بأفكار الرئيس جمال عبد الناصر عندما كان طالباً مع اتحاد الطلبة الجامعيين حيث يرى أن العروبة مدخل لتحقيق الدولة المدنية الحديثة والخلاص من الطائفية والمذهبية. وينتقل الباحث إلى مفهوم الدولة والسلطة ليصبّ أفكاره نقداً وتحليلاً ونقاشاً لجملة من النظريات الفلسفية؛ ورأى في تحويل النظرية إلى التطبيق، فالفكرة الصحيحة هي تلك المفيدة القابلة للتحقيق على أرض الواقع.

يلاحظ الدارس لأفكار الباحث أنه اللغز الذي يجمع بكل وجدانية **انتماءً إلى البراغماتية والبنيوية والواقعية السياسية – متأثراً بمنهجية المدرسة القربانية.**

بعض من إسهامات الدكتور عدنان الفكرية المتنوعة

الفكر والحرية

ناقش المفكر الدكتور عدنان السيد حسين تعدد مناهج دراسة مضامين الحرية على سبيل المثال لا الحصر، هناك من يصنّف مضامين الحرية وفق معايير فلسفية وقانونية واجتماعية، وهناك ما يميز بين الحرية بمعناها الإيجابي والحرية بمعناها السلبي.

في تصنيف مضامين الحرية، تبرز القدرة على التحرك واتخاذ القرارات بدون عوامل ضاغطة من خارج إرادة الإنسان، هذا تصنيف فلسفي لا يربط الحرية بالقضاء والقدر وإن كان يربطها بقضيتي الجبر والاختيار، وكثيراً ما انشغل المفكرون في الإجابة على السؤال التالي، هل الإنسان مخيّر أم مسيّر؟

إن الحرية لا تخضع والحال هذه إلى الفلسفة الجبرية بقدر ما تنطلق من القدرة على اتخاذ القرار بدون عوامل ضاغطة.

إلى ذلك، تعني الحرية القانونية القدرة على إبرام عقود وتنفيذ التزامات قانونية وفق إرادة الإنسان على رفض الخضوع لإرادة إنسان آخر؛ إنها ضد العبودية بمعناها العام.

في التصنيف الآخر قيل بـــ **المعنى الإيجابي** للحرية عندما يوظّف المرء قدراته على المبادرة والاختيار إلى أقصى حد ممكن هنا تبرز ضرورة سيطرة المرء على الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق مشيئته، إنه حر في اتخاذ القرار أو القيام بعمل ما...

أما **المعنى السلبي** للحرية فهو خلال التحرر أو التخلص من التدخل الخارجي عند اتخاذ القرار، وهذا ما ينطبق على الفكر التحرري الذي أرساه المفكر الإنكليزي جون ستيوارت مِل.

سواء كانت الحرية بمعناها الإيجابي أو السلبي تبقى فكرة انعدام الضغط على اتخاذ القرار مكوناً سياسياً لمضمون الحرية في المعنيين معاً.

الضغط الخارجي على الفرد آتٍ من خارج إرادته وقد يكون مصدره من السلطة السياسية التي تعتمد القمع أو من حالة الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي التي تهمّش فئات واسعة من الجمهور وتجعلها في حالة تبعية سياسية لرجال السلطة كما يمكن للإعلام في عصرنا أن يحجب آراء المعارض وأفكاره عن الجمهور فيؤدي دوراً قاهراً لا يخدم فكرة الحرية في مجمل مضامينها.

لقد أعطى المفكر الدكتور عدنان السيد حسين موجزاً مكثّفاً لتعدد لمناهج التي تتناول فكرة الحرية وهي في مجمل الأحوال نسبية؛ ويقول المفكّر بأن لا حرية مطلقة تؤدي إلى الفوضى وتطيح بالانتظام العام وتتعارض مع فكرة الدولة في مقوماتها الأساسية.

وناقش المفكر الدكتور عدنان السيد حسين دفاع أفلاطون عن فكرة الحرية في مواجهة الطغيان والطاغية عنده عبد بائس على عكس ما يعتقد الآخرون طالما أنه يعيش في حالة خوف نفسي انه في اختصار لا يعيش حالة طبيعية، يقول في هذا الصدد: الطاغية الحقيقي في واقع الأمر وعلى خلاف ما يظن الناس، عبد بالمعنى الصحيح، بل هو شخص بلغ أقصى حدود العبودية، وفي ذلك تحريض على مواجهة العبودية والتخلي عنها.

ويقول المفكر في الطاغية إنه أبأس البؤساء، لن يعرف كيف يتأمل نفسه في كليتها، وهو يقضي حياته في خوف مستمر ويعاني على الدوام آلاماً مرهقة تشبه حالته حالة الدولة.

الحرية في الفكر الإسلامي

ناقش المفكر الدكتور عدنان السيد حسين الحرية في الفكر الإسلامي أنها أساس راسخ للحرية الدينية، ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ﴾[٤]

(سورة البقرة، الآية 256)، وفي إطار الحرية الفكرية جاء في القرآن ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ (سورة الأنعام، الآية 50) وفي مقاومة السلطان الجائر أو الظالم واعتبر هذه المقاومة بمثابة الجهاد بل هي أفضل الجهاد وفي الفكر الاسلامي حق الشعب في الثورة على الحاكم المستبد (أفضل الجهاد كله حق أمام سلطان جائر، وشدّد الفكر الإسلامي في العصر الراشدي على رفض الاستبداد والعبودية) قال الإمام علي بن أبي طالب (لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً)؛ وقال الخليفة عمر بن الخطاب (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟)؛ أي أن الحرية ملازمة للإنسان منذ ولادته. ويقول المفكر د. حسين: لولا الحرية الفكرية وإعمال العقل لما نشأت علوم الفقه والحديث، ولما تطور علم الكلام، ولما صار الإجتهاد في أمور الدنيا – بما في ذلك أمور الناس والسلطة والدولة – واجباً على المسلمين، وما تعدد الاجتهادات في مسألة حياتية واحدة سوى دلالة على توفّر الحرية الفكرية ومدعاة لإعمال العقل والبحث عن الأفضل في إطار الشريعة.

الكواكبي وطبائع الإستبداد

وتطرق المفكر الدكتور عدنان السيد حسين إلى الاستبداد في عهد السلطنة العثمانية، لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضـُّـر، وخالي الذل، وابني الفقر، وابنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب.

هذا المقتبس هو لعبد الرحمن الكواكبي (1854 – 1902) المفكر السوري وأحد رواد تيار الجامعة الإسلامية مع جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده في أواخر عهد السلطنة العثمانية، وهو يعكس ثورة عارمة على الإستبداد وطلباً أكيداً للحرية والتحرر من النير العثماني. وقد قادت ظروفه السياسية والإجتماعية بعد اضطراره اللجوء إلى مصر إلى التفكير بمدرك

الحرية في مواجهة الإستبداد. وجاء مؤلفه "طبائع الإستبداد" ليجسد أفكاره الرائعة حول الحرية وليؤكد التواصل مع الفكر الأوروبي التحرري (إمتداد الثورة الإصلاح الديني و... ماكيافيللي وكالفن ولوثر ونوكس....) ولو اختلفت الثقافات وتعددت مصادرها.

يعتبر المفكر السلطة الشخصية جوهر الاستبداد، ويُعرّف الاستبداد بأنه التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى.

ويقول إن المسلم لا يخضع إلا لإله واحد فيكون الخضوع للمستبد نوعاً من الشرك... وفي هذه الأفكار إرهاصات ثورة معاصرة في الفكر الإسلامي ودعوة صريحة إلى التحرر.

هذا موجز من شرح مستفيض لأفكار الباحث الدكتور عدنان السيد حسين لبعض المختارات عن مسألة الحرية ومقاومة الظلم والإستبداد. لا يمكن للمطلع أو الدارس غض النظر عنه.

ثم ينتقل المفكر إلى معالجة أشكال الحكم ومفهوم الدولة وأنواع السلطة ومقارنة بين الديمقراطية والشورى؛ وتطرّق إلى هذه المواضيع بإسهاب ومنهجية عالية من حيث الشكل والمضمون، والممارسة برأيه هي المعيار؛ كما تطرّق إلى الليبرالية التي تبلورت في أوروبا خلال القرنين السابع والثامن عشر وارتباطها بالحرية الفردية.

مفهوم الليبرالية

تعود أفكار الليبرالية إلى عصر الثورة الانكليزية الثانية سنة 1688 التي مهّدت للممارسات الدستورية. ومن أبرز الأفكار التأسيسية هي الحرية الفردية في الاستثمار والأعمال التجارية والصناعية، وحرية انتقال الأفراد من الريف إلى المدينة للعمل في المصانع؛ وشجّعت التبادل التجاري بين الولايات أو بين الدول القومية بإلغاء الرسوم؛ وأرست الليبرالية المذهب الفردي في الفكر السياسي، وهو يعني تحرير الفرد من قيود المجتمع والدولة

وحقوقه ذات جذور طبيعية كما نراها في فلسفة الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي. ومهّدت الليبرالية لرفع شعار شهير في العالم هو: "دعه يعمل دعه يمر" وذلك في معرض عمل الفرد وانتقاله بحرية.

هذا التعريف لا يلغي وجود انقسامات فكرية فإنكلترا هي الأكثر اهتماماً، أما في ألمانيا، إنحصر في أوساط أكاديمية، وفي فرنسا برزت أرستقراطية ليبرالية بعيدة عن الفئات الشعبية التي اتجهت نحو الاشتراكية الثورية التي تنشد العدالة والدفاع عن حقوق العمال والمستخدمين.

امتازت الليبرالية بثورة تجارية توسّعت بين الشعوب، وارتبطت الرأسمالية بالليبرالية الناشئة مع الثورة الصناعية الأولى التي عرفت بالاقتصاد الحر دون تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية وإنما يسيطر قانون العرض والطلب على الأسواق وحرية التبادل التجاري مما يحدد كميات الانتاج السلعي.

ثم تطرّق المفكر الدكتور عدنان السيد حسين إلى محددات؛ وهذه المحددات هي أركان الفكر الليبرالي وهي الفردية والحرية والتعددية والرأسمالية والعقلانية، فدارت حولها الاجتهادات الفكرية منذ القرن الثامن عشر واستمرت داخل أوروبا وخارجها وفي أوساط الطبقة الوسطى التي وقفت وراء كثير من التغيرات السياسية والاجتماعية.

وقد مرّت الليبرالية بثلاث مراحل: المرحلة الأولى هي مرحلة الليبرلية الكلاسيكية أو التقليدية. والمرحلة الثانية هي مرحلة الليبرالية المنظمة، وتعني تدخل الدولة لإحداث التوازن بين العرض والطلب. والمرحلة الثالثة باختصار مرحلة الليبرالية الجديدة، التي بدأت بعد النصف الأخير في القرن العشرين وتفاعلت في نظام العولمة.

فلسفة القانون الطبيعي في مفهوم الدكتور عدنان السيد حسين

إن فلسفة القانون هي مرحلة التعمق في فهم القانون وفهم نصوصه، وما تقف وراءها من خلفيات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، أو

خلفيات مجتمعية شاملة. فالقانون ابن بيئته الإجتماعية، والقاعدة القانونية في الأصل والأساس تستند إلى بيئة اجتماعية.

يمكن القول إن القانون ليس صنيعة القابضين على السلطة، أو ما يسمون برجال الحكم، لهم دور مهم في هذا الصدد بدون أدنى شكّ، بيد أن مجموعة المبادئ التي تتماشى مع طبيعة الأشياء ومع الظاهرة الإنسانية تفعل فعلها كذلك.

قد تتماشى هذه المبادئ مع العقل، وما ينتجه من إبداعات وحلول للمشكلات الإنسانية. وقد تمهّد بدورها لنشوء قواعد قانونية، أي لها صفة الأمر والتطبيق، وتسمى في مجملها (القانون الطبيعي).

هذه القواعد القانونية التأسيسية، أو الطبيعية، إذا جاز التعبير، هي التي ساعدت على انتشار فكرة القانون الطبيعي، وتكريس سموّه على القانون الوضعي.

ما هو القانون الوضعي؟

إنه ما يضعه المشرّع، أو السلطة الإشتراعية، من قواعد لتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والدول. وفي إطار المنهج التاريخي للتحليل يصير القانون سابقاً لنشوء القانون الوضعي. هذا بصرف النظر عما لحق بفرعي القانون: الوضعي والطبيعي، من تطور وشرح.

على ذلك ينطوي القانون الطبيعي على أفكار ثابتة وخالدة، وتصحّ مع تغيّر الزمان والمكان. فالعظمة الإلهية، وضرورة الإنصياع لتعاليمها ونواهيها، دلالة على هذه الأفكار. وحقّ البقاء، وتالياً حقّ الحياة، فكرة خالدة وثابتة عند كل إنسان. إنها الموجّه للقاعدة القانونية، الطبيعية والوضعية، في حماية الإنسان من الأذى الذي قد يلحق بجسده أو بنفسه.

إن الأفكار الطبيعية التي أرست القانون الطبيعي، لا تدين بوجودها إلى إرادة المشرّع مهما قويت شوكته وعلا شأنه في المجتمع السياسي. إنها تجد

جذورها في الكتابات المسرحية الإغريقية القديمة، حيث المناداة بقانون إلهي ثابت. وصارت بمثابة السنن العليا التي كرّست وجود القانون الطبيعي، كما عبّر ذلك أستاذ القانون النرويجي كاستبيرغ (Casteberg) في مؤلفه (فلسفة القانون). كما لها أصول في الديانات التوحيدية، وخاصة المسيحية والإسلام.

هناك من تكلم على (قانون الشعب) بمعنى القانون السائد عند الشعوب كافة، وهو القانون الطبيعي الذي يتماشى مع العقل البشري، ومع الإرادة الإنسانية وضرورات الحياة. وبقدر ما نتّجه للمقارنة بين منطلقات ومحددات القانون الطبيعي مع القانون الوضعي بقدر ما نتعرف على كنه القانون الطبيعي.

ثمة اتجاهات في الفلسفة السياسية للقول بفكرة تحديث القانون الطبيعي، أو القانون الطبيعي الجديد انطلاقاً من الطبيعة الإنسانية. فالقانون الطبيعي يتّجه نحو أن يتحول إلى قانون إنساني، وفق قواعد إنسانية مستندة إلى حقوق الإنسان في مفاهيمها المعاصرة. هذا بصرف النظر عن الخصوصيات الثقافية والدينية والحضارية، والتي هي في مجملها خصوصيات إنسانية لا يؤدي الإقرار بوجودها إلى إحداث القطيعة بين الجماعات الإنسانية. فالقانون الطبيعي ينحو لأن يتحول إلى قانون إنساني، وفق قواعد إنسانية مستندة إلى حقوق الإنسان وفي مفاهيمها المعاصرة.

أرسطو والقانون انبثق من الطبيعة

يميّز أرسطو في كتابه "فن الخطابة" بين نوعين من الشرعية أو القانون: القانون المشترك أو القانون المنبثق من الطبيعة، والقانون الخاص أو الوضعي. فقد وجد بأن القوة الآمرة للقانون المنبثق من الطبيعة تكمن فيه، إنه بكلمة أخرى الذي يتصوره الإنسان من خلال التوقع. هنا نعود في شكل أو في آخر إلى دور العقل.

صحيح، إن حديث أرسطو عن القانون المشترك لم يكن قطعياً في أنه يشمل البشرية جمعاء. بيد أنه عاد عند حديثه على (الأخلاقيات) إلى التمييز

بين (العنصر الطبيعي) أو (العامل الطبيعي) الذي يكتسب شرعية ثابتة بمعزل من ظروف المكان والزمان، وبين (العامل الجديد) أو المتفق عليه من خلال الوضع، إنه العامل الوضعي.

لم يفصل أرسطو شرحه على القانون المنبثق من الطبيعة، وإنما سجل بعض الإشارات في هذا المضمار. على أن المدرسة الرواقية فعلت فعلها بعدما صار الفكر الرواقي بمثابة مدرسة في المواطنة، والقانون الطبيعي. وامتد أثرها إلى الفكر الروماني.

تناول الباحث أهمية الرواقية والمدرسة الرواقية

يقول الدكتور عدنان السيد حسين: إن الفكر (الرواقي) الإغريقي القديم إنطلق من فكرة (قانون الطبيعة) الذي يصحّ لجميع الكائنات. والرواقية من أهم المدارس الفكرية التي أسهمت في تطور الفكر السياسي والقانوني من حيث تركيزها على وجود علاقة بين قوانين الطبيعة والقوانين العامة التي توجه عمل الفرد وحياته. نشأت في عصر الإغريق بعد مرحلة أرسطو من خلال مؤسستها زينون الرواقي واستندت في فلسفتها إلى الجبرية التي تعني أن كل شيء يحدث في هذا العالم إنما هو محدد بما هو سابق له.

امتدّ تأثيرها في الإمبراطورية الرومانية، وخصوصاً في مذهب شيشرون الخاص بالقانون الطبيعي، والممتدّ إلى سائر الشعوب.

من المعروف أن الرومان طوّروا القانون الوضعي عندهم، وكان للرواقيين فضل في طرح نظرية المجتمع الشامل. لقد سيطرت فلسفة القانون الطبيعي وفكرة المواطنة الشاملة، في حوض المتوسط بعدما تعدّى النطاق الجغرافي لفكرة حدود دولة المدينة الإغريقية القديمة.

صار المواطن الذي يعيش خارج مدينة روما متمتعاً بالحماية عسف السلطة، التي يجسدها حاكم الإقليم. والحقيقة أن زينون – الرواقي – تطلع إلى

المواطنة الكاملة العالمية، التي هي لجميع البشر المتجانسين، والقادرين على التفكير العقلاني. إن فكرة حماية المواطن أساساً في فلسفة القانون الطبيعي.

إنطلقت التشريعات الرومانية في إطار (المنفعة العامة) وتحدثت على القانون المشترك لجميع الشعوب، حيث إن جميع الناس متساوون بمقتضى الحقوق الطبيعية.

إذاً، حصل تفاعل ما بين الرواقية والقانون الروماني. أما قانون الطبيعة الذي أشار إليه الرواقيون فهو العقل الصحيح، لأنه مقياس الحقّ والعدل.

في إطار الفكر الرواقي، صاغ شيشرون أفكاره السياسية على القانون الطبيعي، وقال في معرض تعريفه له: "القانون الصحيح هو العقل السليم المنسجم مع الطبيعة، لا يتغير ولا يزول".

يأمر الناس بواجباتهم، فيمنعهم من ارتكاب الجرائم... لا يستغنى عن هذا القانون بقانون آخر، ولا يحقّ لقانون آخر أن يحقّر هذا القانون. كما وأن هذا القانون لا يمكن أن يناقض، ولا يحقّ للشعب ولا لمجلس الشيوخ أن يحررنا من سيطرة هذا القانون.

إنه القانون الذي يفسر ذاته. ولا يكون قانوناً في أثينا وغير قانوني في روما، أو قانوناً اليوم وغير قانون غداً. إن جميع الأمم في جميع العصور يلزمها القانون الواحد الأزلي. وكما أن هناك ربّاً واحداً مشتركاً بين جميع الناس حاكماً وسيداً فهو الذي يسن هذا القانون. وإن من يتمرد على هذا القانون فهو خارج على نفسه.

يعكس هذا التعريف أهمية القانون الطبيعي في العصر الروماني، وربما يصعب التمييز بين مفهومه والقواعد القانونية المطبقة في حينها، خصوصاً وأن الرومان أرجعوا فكرة القانون الجيد إلى القانون الطبيعي.

قال الأستاذ عبد الرزاق السنهوري في معرض شرحه لقانون الشعوب أو القانون الذي وجد شيشرون بأنه صالح لجميع الأمم، وفي جميع العصور:

" قانون الشعب هو ذلك القانون المشترك بين جميع الشعوب، كان الرومان يستمدون من مبادئه القانون الذي يطبق على الأجانب، وهذا هو القانون الطبيعي في لغة الرومان، فقد كان القانون الذي تخضع له الكائنات الحية من إنسان وحيوان".

إن هذا الشرح لقانون الشعب لا يلغي حقيقة أن الرومان شرعوا الرقّ على الرغم من مخالفته للقانون الطبيعي. فالقانون الطبيعي بهذا المعنى هو قانون الشعور بالعدالة، وهذه من الأفكار الرومانية المبكرة والجديرة بالاعتبار.

إسهامات الباحث في القانون الطبيعي في الفلسفة الإسلامية

يتطرّق الدكتور عدنان السيد حسين قائلاً: إن إدراك القانون الطبيعي عامة يتم من خلال المقابلة مع القانون الوضعي. والقانون الطبيعي كما لاحظنا يعلو على القانون الوضعي، أو يسمو عليه.

القانون الوضعي في الفكر الإسلامي هو (الشريعة الإسلامية)، أو ما يعرف بالشرع. ذلك لأن الشريعة تضمنت تنظيماً للمجتمع في كثير من المناحي: الحياتية، والجزائية، والسلوكية، والمدنية.... بيد أن الشريعة التي حددت الحلال والحرام، أو المسموح والممنوع، تركت للعقل البشري أن يتفكر، ويتدبر أمر البلاد والعباد من خلال الإجتهاد.

هنا نشأت اتجاهات في الفلسفة الإسلامية، برزت في علم الكلام عند المدرستين المعروفتين: الأشعرية والمعتزلة.

في الأشعرية، مصدر القانون هو الشرع. وهي لا تعترف بقانون غير القانون الذي وضعه الله، وتنكر تالياً وجود أي قانون طبيعي.

في المقابل، نهضت المعتزلة بواسطة العقل، الذي هو مصدر القانون. قالت بقانون العقل، الذي يدرك ما هو حسن وما هو قبيح من أعمال الإنسان. أما الأشعرية فإنها ردّت التمييز بين الحسن والقبح إلى الله مصدر الوحي والشرع.

على ذلك، تحدثت المعتزلة على قانون العقل، أو القانون الطبيعي. يرى الأستاذ السنهوري:

"إن المعتزلة تقول بقانون طبيعي مصدره العقل... وتذهب إلى أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح. ومعنى ذلك أن مصدر القانون هو العقل والشرع. فالمعتزلة تقول إذاً بقانون العقل، أي بالقانون الطبيعي...

إن التيار العقلاني الذي أطلقته المدرسة المعتزلة، لا يتنكر للدين، ولا يرفض أحكام الشريعة. هو ينظر إلى العقل على أنه دليل الحكم، لا على أنه منشئ الحكم... المراد بالحكم ما يدركه العقل من حسن الشيء أو قبحه. هذا هو تفسير المعتزلة للشريعة".

ولا شكّ في أن هذا التيار ظهر مع فلاسفة مسلمين كبار في طليعتهم أبو الوليد ابن رشد (1126-1198)، الذي تحدث بوضوح عن القانون الطبيعي.

قال ابن رشد: ***(إن الشرائع هي الصناعة الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادؤها من العقل والشريعة، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر).***

إذاً، القانون هو صناعة، وهو ضروري للحياة المدنية، وفي ذلك إشارة مبكرة للحكم المدني قبل إطلالة جون لوك في هذا المضمار.

تابع ابن رشد تحليله للشرائع، فوجد مبادئها من خلال العقل والشرع. واعتمد منهج الأدلة البرهانية مع استخدام القياس المركب من مقدمات يقينية،

والموصل إلى الحقيقة. أما الذين يعتمدون هذه الأدلة، فإنهم الراسخون في العلم.

إن الإنسان يتعرف على التوجهات الأساسية للإرادة الإلهية من خلال الشريعة، وهي تعرف عن طريق العقل. وما القانون الطبيعي عند ابن رشد سوى المبادئ المستوحاة بالعقل البرهاني والوحي من شريعة الله. أما الشريعة فهي متكاملة، وتدلنا على الأفعال التي تفيد السعادة، ولا تفيد الشقاء. إن العلم بهذه الأفعال، أو المعرفة بها، هو ما يسمى بالعلم الحق أو العلم العملي في فلسفة ابن رشد.

تجدر ملاحظة تطور علوم الفقه والإجتهاد في الفكر الإسلامي، وكيف دارت دراسات معمقة حول دور العقل، والتيار العقلاني في الحضارة الإسلامية، بما في ذلك النظرة إلى الشأن العام المتعلق بالمجتمع والدولة والسلطة، وإن كانت هذه النظرة أقلّ شأناً من التفقّه في شؤون العبادات، والعقود بين الأفراد في مضمار المعاملات. ومما لا شكّ فيه أن الفكر الأوروبي النهضوي تأثّر بالفكر الإسلامي من بوابة الأندلس، لتنطلق أفكار لاهوتية وعلمانية مختلفة.

الوسطية هل تعني العدل؟

تناول الباحث الدكتور عدنان السيد حسين الوسطية، حيث يقول إن مصطلح وسط يشير إلى ما يقع بين طرفي الشيء، يشير إلى موضع الشيء وهي حالة ظرفية. جاء في لسان العرب: الوسط مخففة يكون موضعاً للشيء كقولك زيد وسط الدار وإذا نصبت السين صار إسماً لما بين طرفي كل شيء. والوسطية مشتقة من وسط، وقيل في الوسط بأنه الخيار أو العدل كما قيل في الاسلام في صفة النبي ﷺ إنه كان من أوسط قومه أي خيارهم، وفي الشرح والتفسير، إن وسط الشيء هو أفضله وأعدله أو هو الأجود أو هو للخصال المحمودة.

إنه خير الأشياء أو هو أحمد الأشياء وفي مجمل مجامع تفسير الكريم، تقع هذه التفسيرات والشروحات من أبي الحسن البصري إلى أبي كثير إلى ابن أبي حيان الأندلسي إلى محمد بن يوسف الوهبي الأباضي وجلال الدين السيوطي إلى أبي القاسم الزمخشري الخوارزمي، إلى أبي جعفر الطوسي إلى عبد الرحمن الثعالبي المالكي إلى أبي عسل الطوسي وغيرهم. وهذا ما يؤكد عند تفسيير الآية الكريمة في سورة البقرة للآية 143 "وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً".

والعدل وسط بين الزيادة والنقصان وهو خيار العدل. وأشار القرطبي إلى قول الإمام علي ﷺ، عليكم بالنمط الأوسط فإليه ينزل العالي وإليه يرتفع النازل (عدل).

وعليه تحولت الوسطية إلى مذهب فكري يجافي التطرّف والغلو والذي رفضه الفكر الاسلامي لأنه من دعاة الوسطية التي تعني العدل. العدل أساس الملك قاعدة إسلامية عامة، والعدل أولاً وأخيراً هو فريضة على المسلمين كافة حكاماً ومحكومين، يقود إلى الأمان والاستقرار. مما لا شك فيه أن العدل يؤسس للاستقلال الاجتماعي والسياسي، فالعدل أساس الملك كما تشير الحضارة الاسلامية.

إنطلاقاً من ذلك نلاحظ كيف أن الاعتدال في السياسة هو نوع من الملاءمة مع التسامح في الدين والمعتقد فالاعتدال يحد من اندفاعة التطرّف كونه يخفف من غلواء التنازع والتصارع. والاعتدال عدّة الحاكم الذي يلتزم جوهر الشريعة ألا وهو الصالح العام.

ثم تطرّق د. عدنان السيد حسين إلى الوسطية والأحزاب السياسية حيث يقول ثمة فارق بين الحزب والتحزّب، فالحزب ظاهرة سياسية اجتماعية تنشأ في الدولة الحديثة وان كانت موجودة في الامبراطوريات والممالك القديمة تحت أسماء مختلفة.

أما الحزب فهو نوع من الإنغلاق والعصبية وإعلاء لحزب معين على بقية الأحزاب بل وإنكار لوجودها من الناحية السياسية، إنه مهدد للاستقرار السياسي داخل الدولة والمجتمع الدولي على منوال التحزّب. عرفت أوروبا الحركات الفاشية والنارية فشهد العالم دماراً شاملاً وإبادات جماعية في الحرب العالمية الثانية.

وفي معترك الأحزاب السياسية نشأت أحزاب وسط بين يمين ويسار في فرنسا عقب الثورة الفرنسية عام 1789 وأحزاب الوسط في أوروبا وكذلك حزب الوسط في فنلندا منذ عام 1906 كما تأسس حزب الوسط في السويد 1958 وفي لبنان حزب الوسط لرئيس وزراء لبنان نجيب ميقاتي والعديد من أحزاب الوسطية السياسية في البرتغال إثر سقوط الديكتاتورية نشأ حزب الوسط الاشتراكي عام 1974 هذا على سبيل المثال لا الحصر وعمّ الوسط معظم بلدان العال وبتت ظاهرة سياسية لافتة.

يبقى المعيار الأهم في تقويم الأحزاب السياسية هو في مدى ترويض التحزّب من خلال الإيمان العميق بالبعد الإنساني والأخلاقي للعمل السياسي وهذا ما يقود لاحقاً إلى اعتماد الديمقراطية وحقوق الإنسان في البرامج السياسية المطروحة.

-2-

المفكر الباحث الدكتور ملحم قربان

حياة المفكر الباحث الدكتور ملحم قربان

الدكتور ملحم قربان لبناني من بلدة ضهور الشوير قضاء المتن الأعلى. ينتمي إلى أسرة ريفية متواضعة، درس الفلسفة والعلوم السياسية في مصر ثم انتقل إلى الولايات المتحدة لمتابعة دراساته وحاز على دكتوراه دولة في الفلسفة.

عمل أستاذاً محاضراً في الجامعة الأميركية في بيروت في الستينات ثم انتقل في السبعينات إلى الجامعة اللبنانية، عمل أستاذاً محاضراً في كلية الحقوق والعلوم السياسية الفرع الأول – الصنائع في بيروت في قسمي الإجازة والدراسات العليا؛ فهو باحث ومفكر وفيلسوف كرّس معظم أوقاته في البحث العلمي في قضايا الفكر السياسي الحديث تقييماً ونقداً وتحليلاً.

يتمتع الباحث بغزارة أفكاره، إنه كاتب عبقري وفيلسوف مبدع. له مؤلفات عديدة أهمها: الواقعية السياسية – المنهجية السياسية – الاستقلال السياسي – تاريخ لبنان السياسي القرار – المواقف الحاسمة العدالة – الأخلاق والمجتمع – قضايا الفكر السياسي: الإرادة للخيرة، العدالة، القانون الطبيعي، القوة – جبل المطامح – الحقوق الإنسانية – العقل في القرآن – إسلاميات – الحقوق الإنسانية: رهناً بالتبادعية – الحقوق الإنسانية: فعل التزام – إشكالات – أزمة السياسة في لبنان – الفكر السياسي تاريخ لبنان الحديث – الصراع بين الشيوعية والديمقراطية – علمانية دوركهايم – خلدونيات السياسة العمرانية – خلدونيات قوانين خلدونية – خلدونيات نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون.

إن المضطلع أو الدارس في فكر الدكتور ملحم قربان يفهم أنه بحد ذاته مدرسة قربانية مميزة لا يمكن إلا إعطاءه هذه الصفة كما أجمعنا عليها نحن وطلاب الدراسات العليا في العام 1989، إنه الأستاذ المحاضر وصاحب المدرسة القربانية (نسبة لإسمه). والدارس الباحث في الفكر القرباني يصعب عليه التمييز بين ما هو قرباني أو خلدوني (ابن خلدون) أو روسوي (روسو)، فقد عالج الدكتور ملحم قربان أفكارهما بالتفصيل تحليلاً ونقداً أو بالأحرى تقييماً من زاويتي المنهجية والمحتوى الفكري معاً، وبيّن صحيح الأخطاء وضعفها وعدم كفاءتها.

إشتغل على تقوية الأفكار التي يمكن أن تصبح ركائز قوية فعالة في تدعيم المدرسة السياسية، لذلك، فإن وصفه بالمدرسة القربانية يستحقها عن جدارة، استمدها من مرونة وقوة أفكاره مبيناً الحدود التي يقف عندها وكيفية تخطيها عن وعي ومسؤولية والتزام في الواقعية السياسية.

إنه قيمة مضافة إلى رواد الفكر السياسي الحديث بدون شك كما وإنه ثروة فكرية يستثمرها للدارس والمثقف في لبنان والوطن العربي؛ ومن الصعب غض النظر عن هذا الباحث المفكر الكبير د. ملحم قربان لأنه من المميزين، لا بل في طليعة رواد الفكر العربي ولا يقلّ شأناً في مساواته مع رواد الفكر الأوروبي. لقد تمتع الغرب بأفكار المؤلف ملحم قربان قبل أن يتعرف إليه أبناء هذا الوطن الذي أهمله، بينما كرّمه الغرب ودعوه ثلاث مرات لترؤس المؤتمرات في أوروبا بالنقاش في فلسفة الفلسفة وتبني أفكاره المشوقة لهم.

إسهامات ملحم قربان

تناول المفكّر د. ملحم قربان مواضيع عدة أهمها الحرية والمساواة والعدالة والعقد الاجتماعي والديمقراطية والديالكتيك نقداً وتحليلاً منهجياً؛ وانتهاج العقل برأيه هو الدليل إلى الحق، كما عالج القوة والإرادة الخيرة وإشكالات سياسية، وتوسع في نقد وتحليل قضايا الفكر السياسي، وتطرّق إلى الحقوق

الإنسانية والطبيعية بأفكار فلسفية ذات قيمة حضارية فائقة وعن وعي كاف ومصمم. اعتبر المؤلف أن العدالة أعلى درجة للسلْم وما يليها هي الأدنى. وتطبيق العدالة هو تقدم الحضارة سواء عند الفرد أو المجتمع أو الدولة يسود التفاهم والتعاون والوئام وتبقى العدالة هي الدرجة الأعلى أيضاً وأيضاً. واعتبر المؤلف أن العقد الاجتماعي موضوعه الخاص، فالقارئ أو الدارس يصعب عليه أن يغربل ما هو روسوي من الأفكار والمقترحات وبين ما هو قرباني قحّ.

ركّز المؤلف الدكتور ملحم قربان على الموضوع المهم هو تطور الفكر السياسي مع ما يتمحور حوله من نظرات ثاقبة، وتشويهات، ومؤثرات سلبية وإيجابية، وتفاعلات مساعدة ومعاندة ودروس وعبر. وعن الحقوق الإنسانية يقول المؤلف إن الحق الإنساني يرتبط بالالتزام عن طريق ترابط الوسيلة والغاية وطريق هندسة، كليهما: الغاية والوسيلة في ظل علاقتهما الأفضل المتبادلة.

آراء قربان في ابن خلدون

ناقش قربان بمنهجية عالية نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون، لم يكن هاجس التمييز بين الصحيح والخطأ من المعلومات من ابتكارات ابن خلدون. فمنذ كانت المعرفة كان هذا الهاجس. واتصفت المعرفة منذ عهد الإغريق بصفات معينة تتميز بها عن اللامعرفة أو عن المعرفة المموهة وجميع هذه لا تستحق لقب "معرفة".

وقد مرّت على تاريخ الحضارة الإنسانية عصور وتعاقبت عهود وطال هذا التعاقب بتلك الصفات، فتبدل بعضها وانطفأ نور البعض الآخر، خذ مثلاً على ذلك ثبوت المعرفة الذي فرض على أفلاطون مثلاً ثبوت موضوعاتها والذي قاده بالتالي إلى افتراض عالم المثل. ومن الصفات المعرفية الثابتة عبر العصور صفة الصحة. فصحة المعرفة ثابت في تاريخ المعرفة ثبوت هاجس المعرفة، والإثنان صنوان!

غير أن إسهام ابن خلدون في هذا المجال إنجاز عبقري له يستحق كل تقدير واحترام، وإذا كان لإبن خلدون أن يدعي الحداثة والرؤية المستقبلية وهو لا شك له، كما لكثيرين ممن كتبوا حول كتاباته ومحّصوا، على درجات متفاوتة من السطحية وعمق بعض أفكاره، نقول لهؤلاء أكثر من ادعاء في هذا الإتجاه فإن أقوى تلك الإدعاءات، حسب تفكيرنا هي تلك التي تتعلق بالقضايا المنهجية وتتمحور حول هاجسه الأولي: التمييز بين الأخبار التاريخية المؤتمنة والأخبار التي لا يصح لمؤرخ ثقة أن يثق بها، وهذا هو محور المجموعة من الدراسات.

هذا مع العلم أنها لا تقتصر على هذه المجموعة من الدراسات في خلدونيات، فهي تتشابك عبر وشائج ذات صلات وثيقة بالمجموعات الأخرى وعلى الخصوص المجموعتين السياسية العمرانية وقوانين خلدونية السابق نشرهما.

من هذه الصلات ذات الوشائج القوية الوثيقة تلك التي تتعلق بالهاجس المذكور: هاجس التمييز بين الصحيح والخطأ من الأخبار والمعلومات المعرفية.

وليس هذا سوى المحور المركزي لجميع القضايا المنهجية المعالجة في تلافيف دراسات خلدونيات.

إن فلسفة مطلق فيلسوف يستحق اللقب تابعة لنظريته في المعرفة. إن نظرية المعرفة لدى الفيلسوف أو المفكر تقرر إلى حد بعيد الكثير من مواقفه من القضايا الأساسية. وعلى الأخص القضايا الكبرى التي تتألف فلسفته من أجوبته عليها.

وبقدر ما تتوضح معطيات منهجية وافتراضاتها ومبادؤها بقدر ما تتوضّح فلسفته من جهة وبقدر ما يعي متطلباتها ونواميسها من جهة ثانية،

بقدر ما تسلم فلسفته من المزالق والأعطاب والتشويهات! ويستثنى ابن خلدون من هذه القاعدة!

وتقاس من هذه الزاوية عبقرية ابن خلدون وبالنسبة إلى أبعاد تفكيره الثلاثة: فيما يتعلق بعلاقة ماضيه، وفيما يتعلق بعلاقته بعصره ومحيطه، فيما يتعلق بمستقبل الحضارة الإنسانية بعده، وخصوصاً بقدر ما كان هو نفسه مستقبلي الذهنية والتفكير.

وإننا لنرى ومن زاوية هذا المقياس بالذات أن موازين ابن خلدون، وفي هذا الإطار بالذات، وإن لم تبلغ الحد الأقصى، فقد بلغت من الثقل ما يضمن لها الخلود ذات أثر لا يمكن أن تمحوه السنون أو تقلل من الثقة وأهميته وعبقريته. إنها وعلى طريق المستقبل بدايات لا يستغنى عنها، وفي هذا تكمن أهميتها ونوعية مصيرها، إنها لن يتغلب عليها شيطان النسيان.

وقد وافق الدكتور ملحم قربان المفكر الفيلسوف ايفلاكوست في عملية ابن خلدون المأثرة الأكثر أهمية والأبرز حداثة في إنجازه، وحول هذه العلمية بالذات نتلمس مكامن عبقريته.

فكتاب ابن خلدون الذي يسجل ظهور التاريخ بوصفه علماً، ربما كان العامل الأكثر أهمية لما ينبغي أن تسمى به "المعجزة العربية". إنها خلدونيات ابن خلدون العربي.

هذا توافق عام مع ما هو جوهري وأساسي للبحث وموضوع البحث لروائع عبقرية المعجزة ابن خلدون. لقد تأثر الدكتور ملحم قربان بابن خلدون كما تأثر بسحر المفكر روسو.

التقدير والاحترام والرحمة لروح الدكتور ملحم قربان المفكر والفيلسوف، مهندس العقد الاجتماعي، والباحث ذائع الشهرة في لبنان

والوطن العربي ورائداً من رواد الفكر الحديث، فلا يمكن للسنون أن تمحوه من النسيان في تطور الفكر السياسي الحديث، تجاوزت مؤلفاته، 26 كتاباً هي ثروة فكرية. لا يمكننا هنا تناول معظم أفكاره وفلسفته وأبحاثه لضيق المجال هنا، فهي بحر واسع، ولكن حسناً فعلنا باختياره لطلاب المعرفة والتوّاقين لتطور الفكر السياسي الحديث.

توفّي ملحم قربان سنة 1992 في الجامعة الأميركية في بيروت حيث كان يجري فحوصات طبية فاجأته نوبة قلبية أودت بحياته. وقد واجه قربان بعد إحالته على التقاعد ضغوطاً مالية واجتماعية، وتدهورت حالته المعيشة وكان المعيل الوحيد لعائلته. مات فقيراً تاركاً وراءه ثروة فكرية للأجيال القادمة من الصعب أن يتغاضى عنها الكاتب في الفكر السياسي الحديث، والتي شَكّلت غنى أفكاره مدرسة قربانية.

قربان والديالكتيك عند هيغل وماركس

عالج الدكتور ملحم قربان نقداً وتحليلاً بمنهجية عالية الديالكتيك وأبدى ملاحظات قيّمة لا تقبل الشك وهي التالية:

الديالكتيكيون والمتناقضات

يقول الديالكتيكيون إنه ليس بإمكاننا التخلص من التناقضات...

ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك. حتى ولو كان بالإمكان القضاء على التناقضات، فإنه ليس من المستحسن أن نقضي عليها. إنها الأرض الخصبة لاستنماء الكفاءات الإنسانية. إن قولاً كهذا هو فعلاً مضلّل وخطير.

إنه مضلل، أولاً، لأن خصب هذه التناقضات لا يكمن في طبيعتها بقدر ما ينمو من مواقفنا منها، مواقف نرفضها ونتنكر للمتساهلين معها. إن مكمن الخصب هذا ليس التناقضات ذاتها وإنما هو في مواقفنا الملتزمة منها.

ثم إنه خطير، ثانياً، لأن القول بعدم حاجتنا إلى، أو رغبتنا في، أو بعدم ضرورة تخلصنا من، هذه التناقضات تنتهي بنا في النهاية إلى التنكر للعلم وللنقد، ولتحكيم العقل في أمورنا.

الديالكتيك والمنطق

وإذا عرفنا، كما يكفي أن نعرف، المنطق بعلم الإستدلال فليست هنالك بينة واضحة بأن الديالكتيك ذو علاقة بهذا العلم. فالديالكتيك شيء والمنطق شيء آخر. إذ الديالكتيك، بمعنى واضح من معانيه، يقول إن بعض العمليات التاريخية والتطورات تحدث بشكل نموذجي معين. وهذه نظرية وصفية لواقع التاريخ، أو بعض حوادثه وأنماط تطوره. تشابه هذه النظرية في الديالكتيكية، نظرية تقول مثلاً بأن الآراء تعتمد في مرحلة أولى من مراحل استهوائها لعقول الناس وتصرفاتهم بطريقة فرضية يقينية لا تقبل الشكّ أو التساؤل بصحة تلك الأفكار. ثم تأتي مرحلة ثانية، مرحلة شكّية سلبية رفضية. وثالثاً وأخيراً، تعتمد هذه الأفكار والآراء اعتماداً انتقادياً أو علمياً موضوعياً. ومثل هذه النظرية ومثيلاتها تُبقي للديالكتيك استثناءات. ويظل هكذا بعيداً عن منطق المنطق.

ثم إن المنطق هو علم أساسي بمعنى أن مبادئه تستخدم في جميع العلوم قواعد استدلال واستنتاج، أما الديالكتيك فلا، فهو من باب التضليل إذن أن نقارن المنطق بالديالكيتيك أو العكس.

الديالكتيك والغموض

ثم إن غموض الديالكتيك هو ذاته مصدر آخر من مصادر أخطاره. يساعد هذا الغموض في فرض الديالكتيك على تطورات متنوعة أصلاً ومتغايرة.

ففي بعض الحالات ليس هذا التفسير الديالكتيكي للأمور سوى لعب على الألفاظ.

ثمرة البلوط هي الموضوعة (these)، أما شجرة البلوط فهي الموضوعة المعاكسة (antithese)، ثم إن ثمرات البلوط التي تحملها هذه الشجرة هي المقدمة التأليفية (synthese).

أولاً يتساهل هذا التفسير "الديالكتيكي" لهذه العملية مع مفهوم هو في الأصل غامض ومطاط إلى حد يجعل منه مفهوماً أكثر غموضاً ومطاطية؟ وماذا يعني الديالكتيك هنا سوى النمو عبر أطوار متعددة ؟ المعنى الذي لا يعني كثيراً عندنا.

وتظهر اعتباطية التفسير الديالكتيكي في مثل يقدمه إنجلز نفسه:

"إن قاعدة التأليف المتقدم يستخدمها الرياضيون، إن نفي (س أ) مضروباً بنفسه يصبح $أ^2$ أي أ مربعة. وهذا يعني أن نفي النفي قد أعطى، وعلى مستوى أعلى، تأليفاً جديداً".

إفترض الآن أن (أ) هي الموضوعة (these) و(س أ) المعاكسة. أفلا تصير سـ (س أ) أ فحسب؟ وهكذا فلا يكون نفي النفي تأليفية أعلى أو أكثر تقدمية من الموضوعة بل شيئاً ترادف هويته هوية هذه الموضوعة لا أكثر ولا أقل.

ولماذا الإصرار على ضرب الموضوعة المعاكسة بنفسها؟ لماذا لا نكتفي بجمع الموضوعة والموضوعة المعاكسة – الأمر الذي يعطينا صفراً (0) نتيجة لهذه العملية؟ أو لماذا لا نضرب الموضوعة بالمضوعة المعاكسة، العملية التي تعطي $أ^2$ بدلاً من 21.... وهكذا دواليك...

ما لم تتوضح هذه الأمور جميعها يبقى التفسير الديالكتيكي هنا تفسيراً قائماً على "التطبيق" بلغة السياسيين – العملية التي تقود أحياناً إلى "طبخة من الفول المدمس"، ولكنها قد تقود، وكثيراً ما تقود كذلك، إلى "طبخة من البحص" الذي لا يغني من جوع !

إستنتاج في رأي ملحم قربان

الإستنتاج المختصر لجميع هذه الإعتبارات هو الإستغناء عن مفهوم الديالكتيك في معرض البحث البيِّن والمناقشة الموضوعية، إلا عندما نجابه تطورات تمثل فعلاً على التقدم المثلث الإيقاع نريد وصفها. فيما عدا ذلك نكتفي بالإشارة إلى أسلوب التخمين والتخطئة.

يقول قربان في ديالكتيك هيغل:

"ذلك المعقول هو الذي يجب أن يكون حقيقياً". هذا نص معروف لهيغل لمبدأ المدرسة العقلانية التي حاربتها الإختبارية التجريبية.

وجاء عمانوئيل كانط ليعدل في المدرسة التجريبية رافضاً العقلانية الخالصة، العقلانية التي تغامر وراء حدود الأمداء الممكنة لمملكة الإختبار الإنساني.

وبالرغم من هذه الصفعة القاسية من جهة كانط للعقلانية الخالصة، نمت في ألمانيا مدرسة بنت أسس المعرفة وصرحها على ركائز الحدس العقلاني. تلك هي المثالية الألمانية التي وصلت ذرى تطورها مع هيغل.

مظهران من فلسفة هيغل ينبغي أن يشغلا اهتمامنا: الديالكتيكية والمثالية. وفي الحالين كان هيغل متأثراً بكانط.

السؤال المنهجي في حقل المعرفة الذي أثار اهتمام كانط يمكن أن يصاغ بأكثر من قالب:

- كيف يكون العلم ممكناً ؟
- كيف تتمكن العقول البشرية من اكتساب المعرفة – معرفة العالم الذي نعيش فيه؟
- كيف تستشف عقولنا حقيقة العالم حولنا ؟

إن مفترضاً هاماً ينضوي عليه مثل هذا السؤال. إن العلم موجود. لم يشك كانط بإمكانية وجود العلم. كان هذا تحصيلاً حاصلاً لديه. كيف يمكن تفسيره؟ هذا ما شغله وقضّ مضجعه.

وكان جواب كانط على سؤاله يستشف العقل البشري العالم حوله، كما يبدو، لأن العالم والعقل من طبيعة واحدة: طبيعة العقل. وهذه هي الحال لأن العقل، في إطار عملية المعرفة، يستوعب ويهضم المواد الخام التي يستحصل عليها عبر الحواس. وهكذا فالعقل فعّال شغال في هذه العملية : إنه يقولب تلك المواد. إنه يضعها ضمن قوالب خاصة ويخضعها لشرائع وقوانين معينة. تلك هي قوالب الفكر وشرائعه.

وهكذا فما ندعوه "طبيعة"– العالم كما يظهر لنا وكما نتعامل معه معيشة ومواضيع تفسير، إنما هو عالم سبق وقولب بواسطة عقلنا، فهو لذلك وعقلنا من فصيلة واحدة.

وواضح أن هذا الموقف المعرفي من العالم المتخذ من قبل كانط هو موقف تأليفي، فيه بعض الشيء من الواقعية وبعضه من المثالية، إنه نوع من المادة المقولبة بالعقل.

وجاء هيغل، واهتم بالسؤال الذي شغل اهتمام كانط، وأجاب السؤال بجواب مشابه تماماً لجواب كانط. غير أن معنى هذا الجواب اختلف معه عند مع كانط؛ فبينما عنى كانط بجوابه أن العقل يهضم أو يقولب العالم المعروف أو الظاهر، عنى هيغل أن العقل هو العالم، بكلمات هيغل نفسه: لأن المعقول هو الحقيقي: لأن الحقيقة الموجودة والعقل تترادف هويتهما. بالأحرى ليست هنالك هويتان بل هوية واحدة لهما.

ويعبر الفكر المثالي من مقولة كانط إلى مقولة هيغل على الجسر الذي بناه فخته: "العقل يخلق العالم".

وهكذا يضع هيغل العقلانية على أساس جديد. إن نظريته التي ترادف هوية الواقعي وهوية المعقول تسمح له ببناء نظرية صحيحة للعالم على أساس عقلاني صرف. وهكذا فهي تقرر ما سبق وأعلن كانط عدم إمكانيته. أصبح، هكذا، من الضروري أن ينتقد هيغل ميتافيزيك كانط. وهنا يلجأ إلى الديالكتيك.

فديالكتيك هيغل يرادف العقل والواقعي (الحقيقي).

يبدأ ديالكتيك هيغل بثلاثيات كانط، ولكن المهم هنا هو كيفية رفض كانط للعقلانية الخالصة.

في مقطوعة بعنوان "الديالكتيك المتخطي للإختبار" من كتابه نقد العقل الخالص يعالج كانط هذا البرهان بشيء من المقدرة. حاول أن تبني نظاماً عقلانياً صرفاً يتخطى حدود الإختبار الإنساني والتجربة البشرية. دافع عن نظرية مثل العالم الذي نعيش فيه ليس له بداية ضمن إطار هذا النظام – إنك تقدر أن تفعل ذلك. ولكن وقد يسيئك هذا الأمر كثيراً، بإمكانك أيضاً، في هذا الإطار، أن تقدم حججاً مساوية بالقوة والصحة، تدعم الإدعاء المناقض لنظريتك المبرهنة – الإدعاء القائل بأن للعالم بداية محددة.

بكلمات مغايرة إنك تقدر دائماً وفي إطار عقلاني صرف أن تدافع عن الموضوعة وعن موضوعة معاكسة لها مدافعة تتساوى والأولى بقوة حججها ومنطقية استنتاجاتها. وهكذا تكون الموضوعة والموضوعة المعاكسة مرشحتان متساويتان بالقوة للدخول إلى هيكل المعقول.

واستنتج كانط أن العقل البشري، إذا ما تخطى حدود التجربة والإختبار، يضطر إلى محاكمة نفسه ومناقضتها. وهكذا تصبح في رأيه العقلانية الصرفة عملاً غير معقول.

يخال لي أن كانط حاول هنا، مثبتاً لصيغة برهان الخلف، أن يرى النتيجة التي يقود إليها العقل الخالص. ولما تبين له أن هذه النتيجة غير

معقولة، رجع إلى المقدمة الكبرى التي انطلق منها في عملية برهانه، ليرفضها.

يمكننا أن نضع استنتاج كانط، كما فعل بالفعل أحدهم، بصيغة ثانية:

"لقد بيَّن كانط أن مبدأ العقلانية الصرفة، أي مبدأ المعقول أو ذاتي الوضوح، لا يقود إلى استنتاج وحيد غير غامض ومحدد. بالإمكان المدافعة العقلية عن عدد غير محدد من النظريات المتعددة والمختلفة وحتى المتناقضة. وبالتالي، وإذا لم ينجدنا الإختبار بما يساعدنا على رفض البعض من هذه النظريات – أي على رفض هذه النظريات التي، على كونها معقولة لا تنسجم مع الوقائع – فإننا لن يكون لنا أمل في تسوية خلاف أو فض نزاع بين نظريتين أو أكثر تتنازعان الإدعاء على فرض احترامهما علينا".

وكان في هذا البرهان كفاية من القوة لرفض العقلانية الخالصة. هذا على الأقل ما رآه كانط.

أما هيغل فقد أخذ موقفاً مغايراً. وكيف تمكن هيغل من هذه المحاولة الكانطية القوية؟ ببساطة فائقة، بعدم الإهتمام بالتناقضات.

إن التناقضات، في رأي هيغل، تحدث دائماً في عالمَي الفكر والواقع، إنها تظهر عدم صحة النظرية التي لا تهتم بدورها بتطور الفكر والعالم. إننا نعيش في عالم متطور. لقد دحض كانط، في رأي هيغل، الميتافيرك لا العقلانية – والميتافيزيك، بالمقابلة مع الديالكتيك، هو النظام العقلاني الذي لا يهتم كما يجب بالتطور والحركة، فيتصور الحقيقي لمراً ساكناً جامداً وحراً من التناقضات.

ويستند هيغل إلى مبدأ المرادفة بين هوية الواقعي والعقلاني ليستنتج أن العالم ينبغي أن يتطور لأن العقل يتطور، وأن العالم ينبغي أن يتطور ديالكتيكياً، بمراحل ثلاثية الخطوات، لأن الفكر يتطور هكذا.

ثم يقول قربان: وهكذا نرى في ديالكتيك هيغل العناصر التالية:

أولاً: تجنب الفرضية في الميتافيزيك، ولكنه فعل ذلك بفعل فرضية أقسى وأوقح. ذلك لأنها تتبنى التناقضات، وبالتالي تجعل من سهام مطلق نقد سهاماً غير نافذة عديمة الجدوى. إنها الفرضية المتعنتة.

ثانياً: يستخدم هيغل العقل بمعنييه الذاتي والموضوعي، وينطبق إلى حد، تطور الفكر الموضوعي على مراحل ثلاثية الخطوات وخصوصاً تاريخ الفلسفة، على التصميم الديالكتيكي الذي تبيّن.

ولكن أن نقول إن تاريخ العلم أو الفلسفة يعطي بعض الارتياح إلى التصميم الديالكتيكي، لا يعني أن الديالكتيك هو التفسير العلمي للأمور.

ثالثاً: يستند ديالكتيك هيغل إلى مبدأ الترادف: مرادفة الواقعي والعقلاني. ولكن هذا مبدأ لا يحتاج برهان خطئه إلى برهان. إنه أمر واضح من تصرفاتنا اليومية.

الديالكتيك المادي (الماركسي)

يشترك هذا مع ديالكتيك هيغل بتبنيه للمبدأين الأولين. أما المبدأ الثالث فيقبله أو يعكسه، وذلك ليجعل برهان الديالكتيك عملية أصعب وأقسى مما كانت عند هيغل. ويظل لهذا الإصرار أهمية تذكر. إن الإحتياجات الإنسانية المتعلقة بالجسم، كالطعام والمأوى والملبس، هي ذات أهمية تذكر في تاريخ التطور الإنساني والثقافي. وتبقى لديالكتيك ماركس ظاهرتان تستحقان التفصيل:

الأولى هي التاريخية، والثانية هي الميل عن الفرضية.

آراؤه المتعددة تستهدف روسو في العقد الإجتماعي

يقول قربان:

ربما كانت نظرية الحقوق الطبيعية، كما تتفتح براعمها في كتاب العقد الإجتماعي الفكرة الأكثر ابتكاراً من أفكار جان جاك روسو السياسية. وكثيرة

هي المغريات التي تدفع بأحدنا إلى الإعتراف بأن الشهرة التي يتمتع بها روسو هي شهرة مستحقة بقدر ما تنشأ من الفهم الصحيح لنظريته بالحقوق الطبيعية – هذا على الرغم من الترابط بين هذه الشهرة والإسم المعروف للإرادة العامة.

وإننا لنعتبر هذا الأمر تصحيحاً هاماً لانحراف نابع عن سوء فهم في تاريخ تطور الفكر السياسي. غير أن تلك النظرية، وللأسف، كانت دائماً عرضة لإساءة الفهم والتفسير لأنها النظرية الفضلى المثمرة.

فمقصد هذا القسم من البحث، إذن، مزدوج: إنه يحاول، أولاً، أن يدرس العلاقة بين الإرادة العامة والحقوق الطبيعية كما يفهمها روسو، كما وإنه يحاول، ثانياً، ونتيجة لذلك، أن يساعد على عملية تقشّع الغيوم المتلبدة من سوء الفهم أو التفسير الذي لفّ هاتين النظريتين طيلة تاريخهما ولحّف تطبيقهما العملي.

ونتوقع أن تنشأ عن هذه المحاولة نتيجة هامة واحدة على الأقل– هذا إذا صحت ادعاءاتها الأولية وصمد تصميمها العام. تلك هي تصحيح التفسيرات التقليدية المعروفة لآراء روسو التي سنعالج.

فقد قرأ بعض المفكرين في نظرية روسو الحقوق الطبيعية التقليدية صافية صرفة وبسيطة. من هؤلاء الأستاذ ألفرد كوبان:

"يسند لوك، كما يسند روس، قضيته إلى حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يتنازل عنها". وقد رأى فريق ثان في تلك النظرية إقراراً واضحاً بالحكم التوتاليتاري التام، وعدد هؤلاء كثير وافر. أوَ لم يكتب الأستاذ أرنست كاسيرا في مسألة جان جاك روسو ما ينم عن ذلك؟

"ولكن محاولة كهذه لوضع حدود للدولة كانت بعيدة كل البعد عن ذهن روسو. فكتاب العقد الإجتماعي يعلن مطلقية الدولة التي لا تحدها حدود على الإطلاق. وتتهشم، حسب تعاليمه، جميع الإرادات الخاصة والشخصية في قبضة الإرادة العامة القوية".

ويقول أيضاً:

"وهل أصدر تاين حكماً قاسياً جداً على روسو عندما سمى، في مؤلفه أصول فرنسا المعاصرة "كتاب العقد الإجتماعي" تمجيداً للطغيان، وعندما وصف الدولة الروسوية بأنها سجن أو دير"؟.

وكذلك يكتب الأستاذ فوجان المتخصّص في دراسته لفكر روسو ما يعطي الإنطباع ذاته.

"ففي مؤلفاته الأخيرة يعظم روسو ادعاءات المجتمع ومطالبه إلى حد يتطرف حتى تذوب معه وتفنى مصالح الفرد وحقوقه".

وها هو ج. ل. تولمان يرتد المعزوفة ذاتها بقوله: "إذا كان الرجوع المستديم لعامة الشعب، لا لهيئة تمثيلية صغيرة، من الأمور التي تجب المحافظة عليها، وإذا افترض الإجتماع في الوقت ذاته، فليس هنالك مهرب من الديكتاتورية. هذا هو مضمون الإصرار الروسوي على النقطة الهامة أن القادة يجب أن لا يضعوا أمام الشعب إلا أسئلة ذات صفة عامة، وأنهم ينبغي فوق ذلك، أن يعرفوا كيف يضعون الأسئلة الصحيحة...، وإذا كان الإجماع مرغوباً به، فينبغي أن يستحصل عليه بالإرهاب وبالحيل الإنتخابية... ".

ويأتي قول الأستاذ كول ليزيد الطين بلة بالنسبة لهذه القضية:

"يمكننا القول إن روسو قد أظهر بأي حال وباعتبار واحد، ميلاً توتاليتارياً قوياً. فقد قرر أن الدولة يجب أن تكون – بالرغم من عدم صلاحياته، وهي تمارس الإرادة العامة، بالتدخل بجميع الشؤون التي تؤثر بحياة المواطنين – الحكم الوحيد والنهائي في تقرير الحدود التي يخضع لها هذا التدخل".

ولمس فريق ثالث تناقضات حاسمة بين عناصر النظرية الروسوية الفردية وعناصرها المجموعية. من هؤلاء العلاّمة الأميركي جورج سابين: "ومعالجة روسو للقضية ذاتها أحياناً في إطار الصفحة الواحدة".

ويظهر أن الأستاذ فوجان يشارك الأستاذ سابين بهذا الرأي فيقول:

"وليس المبدآن اللذان ينبغي أن نفسح لهما معاً مجالاً في حلولنا السياسية المعاصرة – مبدأ الحرية الفردية ومبدأ حقّ الدولة في المبادرة أو السيطرة – لينسجما في كتابات روسو".

ويعبر عن الرأي ذاته في كتاب مغاير حيث يقول: وبعد الإعتراف بكل شيء يرى العنصران المتنافسان: الفرد والمجتمع، في عداء سافر أحدهما تجاه الآخر".

مقتبس من بول وارد

وحاول فريق رابع أن يقيس مدى هذه الإتجاهات التناقضة وقوتها، مفتشاً عن نظام يقرب بينهما بقدر المستطاع.

يقول: يعتقد كاتب هذه الدراسة أن جميع هذه التفسيرات تسيء بعض الشيء إلى قضايا العقد الإجتماعي فتشوهها، وهي، بتالي ولذلك، تحتاج إلى إعادة نظر شاملة ومتعمقة.

1- سوء فهم العقد الإجتماعي

يقول: نادراً ما يكون التعبير عن أفكار جديدة مبتكرة بلغة تقليدية قديمة أمراً سهلاً. لذلك تبين أن العقد الإجتماعي مضلل معاً فيما يتعلق بمعتقد الحقوق الطبيعية وفيما يتعلق بمعتقد الإرادة العامة. ولا تنحصر مسؤولية شيوع الفهم هذا بابتكارية روسو للأفكار وحدها. هنالك ولا شكّ أسباب عديدة لذلك.

"كما وقع تطوّر نظرية الإرادة العامة في كتاب العقد الإجتماعي في تعارضات. وكان السبب في ذلك، ولو جزئياً، غموض أفكار روسو وضبابيتها، وجزئياً أيضاً، أن روسو كان يميل ميل الخطيب إلى لغة التعارضات".

ومع أن تحليل جميع هذه الأسباب هو أمر خارج عن نطاق هذا البحث، يبقى لزاماً علينا أن نحاول رؤية هذه المعتقدات من الزاوية التي

اختارها روسو نفسه، وأن نبحث عناصرها الجوهرية باذلين جهدنا في الدرجة الأولى سعياً وراء تفهمها لا تفتيشاً عن شوائبها.

2- التواصل اللغوي

مبتدئين بصعوبة التواصل، علينا أن نلحظ باهتمام التأفّف الذي أطلقه روسو أكثر من مرة من فقر اللغة. "أيها القراء النبهاء، أرجوكم أن لا تستعجلوا هنا بأنني أناقض نفسي. إن التعابير ذاتها تجعل هذا أمراً لا مفر منه. وخصوصاً عندما نلاحظ فقر لغتنا. انتظروا ترووا".

كما وأنه ينبغي أن نهتم باعتراضاته المتكررة على الأسئلة الخاطئة، المموهة الصيغة، والمشوشة.

"إذاً، فحاصل حدوث هذا التعاقد البدائي وصوت العدد الأكبر يلزم جميع الأصوات دائماً، وهذه هي نتيجة التعاقد ذاته، وقد يسأل: كيف يمكن الإنسان أن يكون حراً ومجبراً على ملاءمة قرارات من عزائمه؟ وكيف يكون المعارضون أحراراً أو خاضعين لقوانين لم يوافقوا عليها؟".

"أجيب بأن المسألة قد أسيء وضعها بهذا الشكل. فالمواطن يوافق على جميع القوانين، حتى التي تسنّ على الرغم منه، وحتى التي تجازيه إذا ما جرؤ على انتهاكها...".

ويلوح هذا مخالفاً للآراء العامة الشائعة، غير أنني ينبغي أن أعطي وقتاً كافياً يسمح لي بعرض آرائي".

"فهل يستنتج من ذلك انعدام الإرادة العامة أو فسادها؟ كلا...".

"ويبصر كل واحد... أنه لا يستطيع فصل مصلحته عن المصلحة العامة....، وإذا تخطيت هذا الخير الخاص إن وجدته يريد الخير العام في سبيل مصلحته الخاصة ككل فرد آخر، حتى".

"إنه إذا ما باع بنقد لم يُفن الإرادة العامة في نفسه، بل إنما هو يتجنبها. ويقوم الخطأ الذي يقترفه على تغيير حال السؤال وعلى الجواب بخصوص أمر غير الأمر الذي يسأل عنه. وذلك أن يقول بصوته: "إنه من النافع لهذا الرجل أو الحزب أو ذلك الرجل أو الحزب أن يفوز هذا الرأي أو ذاك الرأي، بدلاً من أن يقول: "أنه نافع للدولة".

"ويسأل: كيف أن الأفراد الذين ليس لهم حقّ التصرف بحياتهم الخاصة يمكنهم أن ينقلوا إلى السيد هذا الحقّ الذي لا يملكونه"، يظهر لي أن صعوبة الجواب على هذه المسألة تكمن في كون هذه المسألة بالذات قد أسيء وضعها".

ومن زاوية هذه النظرة، نرى على الفور أنه لا ينبغي أن نسأل لا عمن يحق له وضع القوانين.... ولا عن كون الأمير فوق القوانين.

"ولا عن كون القانون غير عادل... ولا عن كيفية كون الإنسان حرّاً وخاضعاً للقوانين معاً.. ؟".

بعض الأسئلة لا يصح أن تُسأل في إطار نظام سياسي معين، هذا أمر ينبغي أن نقرّه. ولا يحرم روسو من هذا الحقّ. غير أنني لا أرغب في دفع هذه الفكرة أبعد مما يجب. قصدت بالإشارة إليها أن أضع تأفّفات روسو في سياقها المسوغ. وتفسح هذه التأففات مجالاً واسعاً لتفسيرات متعددة. هذا صحيح. تفسيري الشخصي لها يتجه نحو الإعتقاد بأنه من غير العدل أن نواجه نظام روسو السياسي، أو مطلق نظام فكري أو سياسي آخر، بأسئلة أو بأفكار مستبقة – حتى ولو كانت الأسئلة أو الأفكار تقليدية وشائعة. إننا نقدر إذا شئنا، أن نتذكر مثل هذه الأسئلة التقليدية تشوّه توصياته واقتراحاته.

بكلمة ثانية، إننا لا يحقّ لنا أن نفرضها عليه. إننا مدينون لمطلق مؤلف نقرأه بجدية واهتمام بأن ننظر إلى الأمور، ولو وقتياً وتجريبياً، بالنظّارتين اللتين يودّ هو أن يلبسنا إياهما. وإذا صح هذا الرأي على الإطلاق فإنه يصح ولا شك على روسو.

وللتدليل على صحته بوجه عام نقتبس ما يلي من مفكر ذي شأن واحترام لا ينكران في حقل فلسفة التاريخ:

"ولكن، وبدون أدنى شكّ يصح القول بأن رانكه وبالرغم من أنك تجده في أعماله، لا بدّ من أنك ستفتقده هنالك – اللهم إلا إذا حاولت أن تناغم بين عقلك وعقله".

وما يصح من هذا المقتبس على رانكه وقارئيه يصحّ أيضاً على روسو وقارئيه. على كل حال، ما نقصد أن نوصي به لقارئي روسو هو شيء قريب جداً من جوهر الفكرة في هذه المقطوعة المختارة من كتاب الأستاذ بيتر جيل. ونعرف تماماً أن القارئ بوسعه إما أن يتقبل هذه التوصية وإما أن يرفضها، ذلك من شأنه.

ولكننا من جعبتنا نبتدئ بتطبيقها – هذا مع العلم بأننا آجلاً أم عاجلاً في رحلتنا الإستطلاعية هذه سنحيد عن الخطأ الذي تنصحنا باتباعه.

3- التواصل الفكري

وعندما نواجه الصعوبة لا على صعيد اللغة والتواصل عبر الرموز فحسب بل وعلى صعيد التواصل الفكري أو الفكري، كذلك، نضطر إلى الإهتمام بما يكمن وراء رفض روسو للنظرية رفضاً للحقوق بمطلق شكل أو معنى أو تفسير؟ وسيقودنا بحثنا تفتيشاً عن جواب لهذا السؤال إلى تحليل نقدي لنظريته في سيادة الإرادة العامة. سنرى أن التعارض: "الإرادة العامة تجبر إنساناً على أن يصبح حراً" هو جزء ولو حساس جداً، من مشكلة أعم وأشمل.

4- تهافت النقّاد

بمعالجة هذه المصادر الأولية يهون علينا فهم الأفكار الروسوية الأساسية وانسجامها. ويكوّن إقصاء هذه الأولية لسوء الفهم المسيطر على تفسيرات آراء روسو الأساسية، وتصويب الأخطاء الكلاسيكية التقليدية المنطوية عليها هذه التفسيرات، شطراً فحسب لمشكلتنا العامة.

5- نظرة إلى المستقبل

ومع هذا، فإن عملاً ضرورياً ولا مهرب منه بصفته خطوة أولية على الطريق الموصل إلى المهمة الإيجابية لهذا البحث: ما هي العناصر الباقية من أفكار روسو؟ ما هو مقدراً صحتها وسلامتها ؟ وكم هي واقعية ؟ وكيف تساعدنا على معالجة مشاكلنا الحياتية الحاضرة؟.

وبالرغم من أن هذا القسم هو الأهم، فإننا سنتعرض إلى صيغة أجوبته أو ما يشبه الأجوبة بشيء من السرعة المفترضة في معرض الإقتضاب وبالتلميح أكثر من التصريح. ولنا في ذلك أكثر من مبرر. ألا يلاحظ القارئ الفطن أن أجوبة مفصّلة متساندة في إطار عام للمقاييس والمفاهيم يصحّ أن يعتمد فلسفة حياة تتطلب أكثر من كتاب؟.

أبعاد مشكلة روسّو وفقاً لرأي قربان

اعتبر قربان أن العقد الإجتماعي فعل سحر نقل الفردية أي الإجتماعية ثورة حديثة على القديم،إنه الأهم في نظر العديد في المفكرين في تاريخ الفكر السياسي.

قد يفيدنا أن نلاحظ أن هذه المشكلة الروسوية ذات أبعاد ثلاثة. يضع البعدان الثاني والثالث منها روسو في المجرى التاريخي للفكر السياسي الذي تدور رحاه حول التعاقد الإجتماعي. محور هذا التفكير هو السؤال: كيف يمكننا أن نحدد قوى الدولة وسلطتهم بشكل يحفظ للأفراد الأعضاء فيها حقوقهم الطبيعية؟ على الأقل يضع روسو هذا السؤال أمام عينيه، وبذلك يبقى ملازماً للتفكير التعاقدي التقليدي في تاريخ النظرية السياسية – مع العلم أن أجوبة روسو لهذه الأسئلة، ومن زاوية هذين البعدين: – مدى سلطة الدولة، والحقوق الطبيعية للفرد، تقطع كل صلة بذلك التقليد وتهزّ الفكر السياسي هزاً عنيفاً وقوياً.

البعد الأول لمشكلة روسو

وكذلك البعد الأول لمشكلته. إنه يدخل على الفكر السياسي تقليداً، إذا صحّ، يقلب التقليد رأساً على عقب. وهكذا يضع روسو نفسه صيغة هذا البعد من المشكلة:

"سأحاول في هذا البحث أن أمزج دائماً وأبداً بين ما يبيحه الحقّ وما تأمر به المصلحة".

"وذلك بشكل صحيح مستحيلاً معه الفصل بين العدل والمنفعة".

وعلينا أن نتذكر أن وعد روسو هذا وعد بالربط بين مقولتين طالما تضاربتا. المنفعة والعدالة. إنه لممكن طبعاً أن يتصرف بعض الناس الكاملين، وتحت ظروف مثالية كاملة أيضاً، بطريقة هاتين القيمتين. ولكن، يجب أن لا ننسى أن هذا التحقيق كان ولم يزل تاريخياً، وربما سيبقى، الشواذ أكثر من القاعدة.

يطمح روسو في جعل الشواذ لا قاعدة أدبية عامة للتصرف الإنساني فحسب، بل أيضاً قانوناً طبيعياً: - أي قانوناً ينطبق ويطبق دائماً وأبداً بحكم طبيعة الإنسان وبفضل التنظيم الإجتماعي معاً.

"غايتي هي التفتيش عما إذا كانت هنالك قاعدة يقينية ومشروعة في النظام المدني، دارساً الناس على ما هم عليه بطبيعتهم والقوانين كما يمكن أن تكون".

يتطلب هذا، ولا شكّ، ترويضاً جدياً للمشاعر الإنسانية وتوجيهاً مضنياً لرغبات الإنسان الدافعة به للعمل. كما وأنه يتطلب تنظيماً كاملاً ومثالياً للمجتمع. ولم يكن الحلم بتحقيق مثل هذا المجتمع، كما سنرى، مثالياً إلى حد يمنع روسو من محاولة تحقيقه عبر مقترحات وآراء، إن لم تكن مبتكرة تماماً، هي ولا شك غريبة غير مألوفة. وعلى كل حال تستحق الدراسة المتعمقة.

البعد الثاني لمشكلة روسو

يحمل هذا البعد الثاني للمشكلة روسو إلى ما قبل بداية المجتمع المدني. وهكذا فيختلف هذا البعد بذلك عن البعد الأول للمشكلة – البعد الذي ينشأ في نطاق المجتمع المدني ويجد حلّه في هذا النطاق بالذات.

وإذا أظهر البعد الأول من المشكلة إلى أي مدى يقدر روسو أن يحلّق في أجواء المثالية، والطموح، فهذا البعد الثاني من المشكلة يبين إلى أي حدّ يقدر روسو أن يغرس جذور فكره عميقاً في أرض الواقعية.

ملحم قربان وهيوم والعقد الاجتماعي

يقول قربان:

وعلى ذلك لزم تنحية نظرية العقد جانباً لانعدام الأساس المنطقي والقاعدة التاريخية اللتين تفترضهما.

فطاعة الحكومة إذن هي مسألة اعتياد. فأغلبية الناس يقتصرون على محاكاة أسلافهم بالخضوع لأسرة معينة أو حكومة ما.

مفهوم العقد الإجتماعي عند هيوم

إن هذه النظرية لا سند لها، وتلوح لهيوم باطلة من وجهة النظر التاريخية بطلانها من وجهة النظر المنطقية.

ثم يقول، يحرص هيوم عند تفحصه للفرض أن الحالة الأولى للجنس البشري هي حالة عزله للفرد وانطواء على الذات، يحرص هيوم على تبيان هذه الحالة حالة لا يمكن أن تتخطى كونها طارئاً لا يلبث أن يزول. وذلك لضعف الوسائل الفردية.

فحاجات الإنسان تتخطى تخطياً بعيد المدى حاجات مطلق حيوان.

والبلسم الوحيد لهذا هو تشكيل المجتمع. "الإنسان قادر بالمجتمع وحده أن يغطي نقصه ويقهر ضعفه ويتغلب على سائر أنواع الحيوان".

وهكذا فالمجتمع ضرورة لازمة ومفيدة معاً للأفراد. ولكن هؤلاء في أوضاعهم الهمجية لا يستطيعون أن يتصوروا الفوائد التي يمكن أن يجنوها من الحياة في مجتمع. مثل هذا التصور لا يرقي إليه فهمهم.

ومن حسن الحظ أن ثمة ضرورة أخرى – تفرضها غريزة غالبة– وضعت الناس منذ البداية في شكل اجتماعي بدائي، ألا وهي الأسرة. تلك الضرورة هي الإشتهاء الطبيعي لكلا الجنسين تجاه الجنس الآخر. يوحّد بينهما ويحفظ اتحادهما إلى أن يظهر ارتباط جديد هو العناية بذريتهما المشتركة.

يغدو هذا الإهتمام الجديد بدوره مبدأ للإتحاد بين الآباء والأطفال. ويشكل مجتمعاً أكثر عدداً. يحكم فيه الآباء بفضل امتيازهم في القوة والحكمة. ويمارس هؤلاء سلطاتهم التي تكتنفها عاطفتهم الطبيعية نحو أبنائهم. وبمضي الزمن تؤثر العادة في نفوس الأطفال الغضة، فتزودهم بالوعي بالمزايا التي يمكن أن ينعموا بها في المجتمع.

وتجعلهم بذلك يألفون هذا المجتمع بتشذيب انفعالاتهم، وبكبح جماح اندفاعاتهم ونزواتهم وأهوائهم التي تقف حجر عثرة في سبيل اتحادهم.

بيد أن العواطف وحدها لا تغني لحفاظ المجتمع.فالمشاعر تكتسي برداء الأنانية التي تظلّ منبعاً دائماً للتعصب والإنحياز والتناحر بين أعضاء المجتمع. ينبغي إذن أن تكون هناك قواعد موضوعة تستهدف فضّ المنازعات وحسم الخلافات. وبدون وجود هذه القواعد لا نستطيع القول بأن المجتمع موجود بالفعل. هذه القواعد كلها تنجم عن فكرة العدالة. والعدالة هي ابتكار إنساني من أجل احترام الملكية.

ومن هنا **يقول قربان**، يمكن أن نقول إن ثمة رضىً وقبولاً ضمنياً أو عقلياً بين الناس. فمثلاً ألاحظ أن مصلحتي تكمن في أن أترك للآخرين ما يملكون، على أن يترك الآخرون لي ما أملك، إذ يرون أن من مصلحتهم أن يسلكوا مثلما أسلك.

"إن شخصين يجذفان بمجذافي زورقاً يفعلان طبقاً لاتفاق إذا شئت، أو بمقتضى اصطلاح بينهما – وهذا حتى وإن يكن أحدهما لم يعد الآخر أبداً بذلك".

وهكذا فالقواعد التي تحكم المجتمع تنبثق تدريجياً من التجربة والألفة. وتنمو وتتطور. وهذه القواعد هي دون منازع نتائج للمصطلحات والمواصفات الإنسانية.

وإننا نبحث في أعماق التاريخ دون ما جدوى عن عقد أبرمناه بحرياتنا: فلم نكتب نصه على ورق الشجر أو على ألواح الخشب. ولكننا نكتشف هذا العقد في طبيعة الإنسان: في المساواة المشتركة، بين الناس.

"إن سطح الأرض يتحول باستمرار بتحول الممالك الصغيرة إلى ممالك كبيرة، والإمبراطوريات الكبيرة إلى ممالك صغيرة، واستقرار الجاليات، وهجرات القبائل، فهل ثمة شيء يؤدي إلى ذلك بين الأحداث اللهم إلا سيادة القوة والعنف؟ فأين هو الإتفاق المتبادل أو الإرتباط الإداري الذي تحدث عنه الجميع ؟".

ويبلغ رأي هيوم درجة قصوى من النضج حين يلاحظ أن العقد أو الوعد هو أحد الأفكار التي كانت مجهولة للإنسان في حالة الطبيعة المزعومة. ذلك لأن مثل هذه الأفكار تفترض وجود المجتمع الذي ينشأ بفضلها. فهذه الأفكار لا تعدو كونها من ابتكار المخيلة البشرية. والفضائل التي تقترن بها، من شرف وولاء، ووفاء، إن هي إلا فضائل مصطلح عليها نشأت في كنف المجتمع. والمجتمع نفسه هو كذلك من ابتكار الناس.

نوعا العقد عند هيوم

وهكذا، في تفنيده للعقد الإجتماعي ينتهي هيوم إلى نوعين من العقد في رأي الدكتور ملحم قربان:

- العقد الأصلي وهو الوحيد الذي يحق لنا أن ندعوه عقداً اجتماعياً، والذي يمكن أن نفترض مساهمته في التوحيد بين الأفراد في مجتمع واحد.
- وهنالك عقد ثان: وهذا بين المواطنين والحاكم لقيام الحكومة.

وفي الحالة الأولى فقط يمكن أن تكون لفكرة العقد قيمة بالمعنى الذي فسّر، فالإرتباطات البدائية بين الناس بفضل رضى مشترك، ما دام كل فرد يفتقر إلى قوة كافية تمكنه من فرض طاعته على الآخرين. ولكن لم يكن هنالك عقد شكلي.

ويحرص هيوم على هدم الأسس المنطقية لنظرية العقد الإجتماعي حرصه على الرهان على عدم اتساقها. استناداً إلى الوقائع التاريخية والملاحظات النفسانية فهو يبين لنا أن الفائدة التي يجنيها الفرد في بوتقة المجتمع، هي في نهاية المطاف، السبب في خضوع الفرد للسلطة المدنية، والمنفعة في هذا كله، هي الدافع المتسلط. وكأنه يقترب من فكرة فوكو الإيطالي التي تختصر فلسفته بأن الظواهر الإنسانية جميعها تدور حول مقولات ثلاث: المعرفة، الإرادة والقوة، بينما جان جاك روسو هو الأب الروحي للعقد الإجتماعي وفكره الأصيل.

تطور مفهوم المساواة

المساواة في رأي الدكتور ملحم قربان هي جزء من المصلحة العامة.
ينتقل المفكّر السياسي ملحم قربان من معالجة الديالكتيك إلى العقد الاجتماعي، ويغوص في حفر المعرفة بتطور مفهوم المساواة وعلاقتها بالحرية. ومن آرائه الكثيرة نستعرض بعضها:

الحرية هي أيضاً جزء جوهري من المصلحة العامة

"وإذا بحثنا بدقة عن محتوى الخير الأعظم للجميع، الخير الذي يجب أن يكون غاية جميع الأنظمة الإشتراعية، وجدنا أنه يرد إلى مقوّمين أصليين: الحرية والمساواة. الحرية، لأن كل تبعية خاصة تضعف الدولة؛ والمساواة، لأن الحرية لا يمكن أن توجد بدونها".

ونذهب إلى أن الحرية قد توجد "بدون" المساواة، أو بالرغم منا، وأحياناً أيضاً بسببها.

جزء من القانون

فهل من عجيب بعد ذلك أن تكون الحرية، حسب روسو، جزءاً جوهرياً من القانون؟ "وكل قانون لا يوافق عليه الشعب شخصياً باطل وفارغ، في الواقع، هو ليس بقانون مطلقاً".

غاية بذاتها

ولذلك فالحرية هي قيمة يحتفظ بها بالرغم مما تطلبه من التضحيات. يصح أن تكون غاية بحد ذاتها تسترخص في سبيلها أجسم التضحيات:

"وحيث يكون الحقّ والحرية، كل شيء يستهان بالتضحيات".

وتهجع نتيجة ذلك، في تربية الحرية، جذور حقّ العصيان المدني. يرفض روسو المسيحية ديانة مدنية مناسبة لها لأنها لا تشجع، قلباً وقالباً، على تحقيق هذا الحقّ.

وعلى الرغم من أهميتها الجوهرية ومن الأدوار التي تعلبها في نظام روسو السياسي ومن النتائج التي تترتب عليها، تظل الحرية، وبمعنى معين على الأقل، أدنى من المساواة لدى روسو. لقد سبق وتبين لنا أن الحرية، وجودياً، تتكل على المساواة. لا يمكن أن توجد الحرية بدون المساواة. فوجود المساواة شرط ضروري لوجود الحرية...

ليست بمطلق: الحرية والمساواة

ثم إن الإنسان بإمكانه، حسب روسو، أن يقايض الحرية ببعض الإمتيازات:

"ولما كان الناس يولدون أحراراً متساوين فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم إلا لنفعهم الخاص".

ثلاثة معان "للحرية" في رأي ملحم قربان

قد يتبادر إلى ذهن البعض أن هنالك تناقضاً بين ما يذهب إليه روسو في هذا المقتبس وبين ما يتضمنه المقتبس المبين أن الحرية جوهرية جداً للإنسان، وبالتالي فلا يقدر الإنسان أن يتنازل عنها دون أن يتنازل عن إنسانيته.

نبادر، صدّاً لمثل هذه الشكوك، إلى إعلان حقيقة يؤمن بها روسو وتنسجم مع مفهومه التطوري لطبيعة الإنسان وحقوقه الطبيعية ومنها الحرية. هنالك على الأقل ثلاثة معان "للحرية" لديه: **الحرية الطبيعية البدائية، والحرية المدنية، والحرية الأدبية.**

"لنحول هذا الحساب إلى حدود يسهل قياسها. إن الذي يخسره الإنسان بالتعاقد الإجتماعي هو حريته الطبيعية وحقّ مطلق في كل ما يحاول وما يمكن أن يحصل. وأما الذي يكسبه، فهو الحرية المدنية وتملُّك ما يجوز. ويجب، لعدم الخطأ في هذه المقايسة، أن نميز بين الحرية الطبيعية، التي لا حدود لها غير قوى الشخص، وبين الحرية المدنية المقيدة بالإرادة العامة...".

"وقد تضاف على ما تقدم وفي الحالة المدنية، الحرية الأدبية التي وحدها، تجعل الإنسان سيد نفسه".

وهكذا نرى أنه، حسب روسو، يتنازل الإنسان عن حريته الطبيعية لنفع خاص أو بالأحرى بغية اقتناص مكاسب متعددة. أما الحرية التي يهدد التناول عنها جوهر الإنسان ذاته فهي الحرية الأدبية.

أما الحرية المدنية فهي، لدى روسو، قضية نسبية سياسياً. إنها تتمطى بقدر ما تتقلص الإرادة العامة. يصح هذا ما دام وجد فرق هام بين الإلزام والإلتزام. أما متى اندمج الإلزام والإلتزام في أسمى مراحل التطور الإنساني والإجتماعي فتنعدم هذه المقولة بين الحرية والإرادة العامة. عندها، تصوب هذه العلاقة: تزداد الواحدة بازدياد الثانية، وتنقص بنقصها.

وتتأثر الحرية المدنية في نظام العقد الإجتماعي السياسي بالبعد الجغرافي:

"وبقدر ما تتسع رقعة الدولة، تضيق الحرية".

وأخيراً قد تتألم الحرية المدنية، بعكس المساواة، من عواقب شريرة:

"وماذا إذن؟ ألا يمكننا أن نحافظ على الحرية إلا بالبقاء على العبودية؟ قد يكون الأمر كذلك. وهكذا يجتمع النقيضان".

"ولكل ما ليس في الطبيعة سيئاته. وعلى الأخص المجتمع المدني. فهنالك بعض الأحوال السيئة حيث نضطر على فرض العبودية، إذا ما أردنا الحفاظ على الحرية الفردية، إذ لا يمكننا، فيها، أن نهيئ للحرية، إلا على حساب حرية الآخرين، وحيث لا يمكن للمواطن أن يكون تام الحرية إلا بكون العبد تام العبودية. كانت هذه حال أسبارطة. أما أنتم معشر الشعوب الحديثة فليس لديكم عبيد. غير أن نفوسكم هي العبيد. تدفعون حريتكم الشخصية من أجل حريتهم. ومن العبث مفاخرتكم بهذا التفضيل. إنني أجد فيه جبناً أكثر مما أجد فيه إنسانية".

-3-

المفكر الباحث الدكتور حسن صعب

حياته

حسن صعب مفكر وباحث لبناني الأصل من مواليد العاصمة بيروت، توفي عام 1992. إنتسب والمفتي الشيخ حسن خالد إلى الكلية الإسلامية بالأزهر في مصر، ثم انتقل بعدها إلى أميركا لمتابعة دراسته، فدخل كلية الحقوق والعلوم السياسية ونال دكتوراه دولة في العلوم السياسية.

تبوّأ منصب عميد في كلية الإعلام – الجامعة اللبنانية وأستاذ محاضر في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية والاقتصادية – قسم الدراسات العليا.

باحث كبير ومفكّر مبدع، وصفوه زملاؤه بأنه أحد روّاد الفكر السياسي الحديث. شارك في عشرات المؤتمرات العلمية في لبنان والخارج ومئات الندوات الفكرية في لبنان. أسس ندوة للدراسات الجامعية وترأسها طيلة حياته؛ وقد تبوّأ عدد كبير من أعضاء الندوة مراكز وزارية أبرزهم الرئيس الدكتور سليم الحص.

كان د. حسن صعب مفكراً يتمتع بشجاعة القول وإبداء الرأي بحرية حول الأحداث التي كانت تدور في لبنان قبل اتفاق الطائف، وكان طموحه التأسيس لدولة مدنية في لبنان وفي الوطن العربي. لاقت أبحاثه وكتاباته وخاصة كتاب "علم السياسي" الذي لاقى ترحيباً واسعاً في لبنان والدول العربية، نال من شهرة الباحث، ويعتبر أفضل ما كتبه في تاريخ العصر الحديث والذي أثنى عليه كبار المفكرين اللبنانيين والعرب وبشهادة كبار

المفكرين المشكورين وخاصة الدكتورين الناقدين والمحللين خلف الجراد وبدر الدين القموري لمساهمتها في إظهار الفكر العربي بواقعية ومنهجية ورأيهما الصائب في المفكر الباحث حسن صعب، واللذين نقدم لهما التحية والتقدير لتقديمهما الخدمة الفضلى للفكر العربي ليتسنى للأجيال المتعاقبة الاطلاع والاستفادة منه في البحث العلمي ومقصداً لنشر الوعي والثقافة وحاجة التوّاقين إلى الفكر السياسي المستنير والحضارة المدنية.

بعض المقتطفات من جماليات فكر حسن صعب

إعتمد الدكتور صعب الواقعية بمنهجية أكاديمية، وهو المفكر الذي أعطى صوراً مبدعة في الفكر والبحث السياسي، كتب عن تلازم صورتين للوطن وللدولة التي تقوم على أرضه: "صورته في نفوس أبنائه وصورته في نفوس أبناء العالم. وصورة لبنان المستقل منذ عام 1943، بفضل ميثاقه الوطني، في نفوس أبنائه أنه وطن الحرية، أياً كانت الشوائب التي اعترت ممارستها ما بين سنة 1943 و1975".

"وصورة لبنان لدى أبناء العالم في الفترة نفسها، وفي طليعتهم أبناء الوطن العربي، إنه وطن الفكر. وقد أتيح لي طالباً جامعياً، ودبلوماسياً، وأستاذاً جامعياً، ومحاضراً في جامعات العالم، ومشاركاً في المؤتمرات العربية والدولية، أن أحيا صورة لبنان الحرية والفكر، حياة رائعة، أفعمتني بالشعور بأن الوطن يكبر بما فيه من حيّز واسع للحرية والفكر، مهما صغرت أبعاده الجغرافية. وكانت هذه الصورة هي التي تعطي لبنان معنى استقلاله. وكان آباء الاستقلال حريصين على إبرازها متوجة لأي صورة أخرى للبنان يحاول بعضنا أو يحاول الغير أن يروجها عنه".

يقول حسن صعب "شهد لبنان في أول عهده بالاستقلال حدثين تاريخيين، كانا تزكية لهذا المعنى لوجوده. والحدث الأول كان المؤتمر الثقافي العربي الأول، الذي عقد في بيت مري عام 1947، برئاسة المغفور له وزير الخارجية والتربية الوطنية آنذاك الاستاذ حميد فرنجية.

وكان الحدث الثاني انعقاد المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (يونيسكو) عام 1948 في بيروت، وكان حميد فرنجية المسؤول الأول عن الدعوة إليه وعن تنظيمه وعن رئاسة وفده إليه. فجاء اختيار دول الجامعة العربية ودول الأمم المتحدة لبنان مقراً لهذين المؤتمرين تزكية لامتيازه وطناً للحرية والفكر.

فالمؤتمر الثقافي، عربياً كان أم دولياً، لا يعقد إلا حيث يتوفر المناخ اللازم لحرية التعبير، وإلا حيث يكون للفكر مستوى لفهم ما يعبّر عنه.

وكان أهل الفكر في لبنان مختلفين حول المشاركة في المؤتمر الثقافي العربي، مجمعين على المشاركة في المؤتمر الثقافي الدولي. ومرجع الاختلاف حول المؤتمر الأول خشية الالتزام بهوية لبنان العربية ومرده الخوف من انفتاح لبنان على الثقافة العربية وحدها وانغلاقه على سائر الثقافات الإنسانية. فكان في تزامن المؤتمرين العربي والدولي الردّ الشافي على أي تخوف! واعتصم حميد فرنجية بحرية الحوار في وطن الحرية حجة لإقناع الجميع بوجوب المشاركة في المؤتمرين لطرح كل ما عندهم من أفكار من دون خوف أو وجل.

وكان لبنان في هذه الفترة الأولى من استقلاله يختار ممثلي هذا الاستقلال في العواصم العربية وعواصم العالم. فانتدب سبعة من ألمع مفكّريه رسلاً له لسبع عواصم: شارل حلو للفاتيكان، وشارل مالك لواشنطن، وخليل تقي الدين لموسكو، وكاظم الصلح لبغداد، ويوسف السودا لبرازيليا، وجبران التويني لبيونس أيريس، وسليم حيدر للرباط. كان كل من هؤلاء مدرسة في فكره الفلسفي، أو في فكره السياسي، أو في فنه الأدبي، فكانوا رسل ثقافة وحضارة أكثر مما كانوا ممثلي دولة، وصدقت كلمة قرأتها للسفير كاظم الصلح في تقرير له من بغداد، يخاطب فيه وزير الخارجية قائلاً: **"لئن كان لبنان بمساحته صغيراً كبسطة الكف إلا أنه بفكره كبير كبساط الدنيا".**

وكان هذا المستوى الفكري الرفيع للسفراء الرسميين الجدد يتفق مع مستوى سفراء أحرار سبقوهم إلى الاشتهار في عالم الفكر والعلم والفن. فكان لبنان يعرف في مصر والعالم العربي بأهرام جبرائيل تقلا وأنطوان الجميل وداود بركات، وبمقطم فارس النمر ويعقوب صروف، وبمقتطف يعقوب صروف وشبلي الشميل، وبهلال جرجي زيدان، وبمنار رشيد رضا، وبقاهرة أسعد داغر. وكان يعرف في جنيف بمجلة الأمة العربية لشكيب ارسلان، ويعرف من باريس بالعازوري وبعنترة شكري غانم، ويعرف في الولايات المتحدة بنبي جبران خليل جبران والهدى للمكرزل، وبلزوميات المعري ترجمة أمين الريحاني، وبكتاب العرب لفيليب حتي، وباختراعات حسن كامل الصباح، وبالفتوحات الجراحية القلبية للدكتور دبغي وبالمسرحيات الهزلية لداني توماس!

فالتقت السفارة الرائدة والسفارة اللاحقة في إشراق صورة لبنان وطن الحرية والفكر. وكان يكفينا نحن الدبلوماسيين الشباب، أن نذكر أيا من هؤلاء السفراء الأوائل والأواخر، ونحن نخاطب أي محدث دبلوماسي حول الشأن اللبناني أو الشأن العربي، لنرتفع بمتحدثنا لمستوى الإصغاء الذي نتوق إليه. وكان حديثنا عن الشأنين اللبناني والعربي لا ينقطع. ولدى وصول أول سفارة سورية لباريس أمضت ستة أشهر ضيفة علينا في السفارة اللبنانية في شارع كوبرنيك، ريثما وجدت لها مقراً ملائماً. ولما قصفت المدافع الفرنسية دمشق وقصر رئيسها وبرلمان شعبها في أيار 1945، عقدت السفارتان معاً مؤتمرهما الصحافي الاحتجاجي في السفارة اللبنانية. وكان الملحق الصحافي اللبناني هو المتحدث باسم السفارتين. وكان يطرد من فرنسا جزاءً له على ما قال وما فعل!

وفي واشنطن ونيويورك، كان لبنان الحرية والفكر عنوان وجودنا الدبلوماسي، بعد أن كان قبل ذلك عنوان وجودنا المهجري، فكان شارل مالك

وصبحي المحمصاني مشاركين في تأسيس الأمم المتحدة. وكان مالك المحاضر المنشود لكل حفل جامعي.

وشهدت منصات الأمم المتحدة ألمع رجالاتنا يعتلونها مدافعين عن قضايا العرب الحقة وعن حقوق الإنسان، من كميل شمعون إلى شارل حلو وإلى سليمان فرنجية، ومن رياض الصلح إلى رشيد كرامي، ومن وديع نعيم إلى فيليب تقلا، ومن فؤاد عمون إلى فؤاد الترك، ومن كريم عزقول وغسان التويني إلى رشيد فاخوري، ومن نديم دمشقية وجميل مكاوي إلى يحيى المحمصاني وخليل عيتاني! وكان هؤلاء يرافعون عن حقوق الإنسان وحقوق العرب حتى وقعت الواقعة عام 1975، فلم يعد لدبلوماسينا أن يدافع عن حق لبنان في أن يكون! ولبنان كائن حي، بالرغم من كل ما أصابه، منذ عام 1975 حتى الآن.

لقد أعطى الدكتور حسن صعب صورة رائعة عن لبنان وأبنائه بمنهجية عالية، ثم انتقل إلى الإنسان والدولة، وانتقل أيضاً إلى موضوع آخر مرموق من السياسية الأسطورية إلى السياسية المنهجية بأروع صوره.

من السياسية الأسطورية إلى السياسية المنهجية وفقاً لحسن صعب

ويذكّرنا تقدّم الإنسان هذا من التصورات السياسية الأسطورية الأولى إلى الأفكار السياسية المنهجية المنتظمة بالقانون، الذي صاغه «أوغست كونت» (Auguste Comte 1798 –1857) حول الأطوار الثلاثة لتاريخ الفكر الإنساني: الطور اللاهوتي، والطور الميتافيزيقي، والطور العقلاني الوضعي. حيث حاول الإنسان في المرحلة الأولى (اللاهوتية) أن يعزو الظواهر المختلفة إلى قوى تفوق الطبيعة، أو إلى الله. وعلى أساس ذلك عمل بعض علماء السياسة على تقسيم نمو الفكر السياسي، انطلاقاً من طوره التيولوجي أو اللاهوتي، وهو الطور الذي سادت فيه أفكار سياسية تعود بالدولة لأصل ديني، وتتحدث عن حقوق الملوك الإلهية، وأن طوره الميتافيزيقي هو الذي

يغلب فيه البحث عن أهل الدولة وغايتها، دون الاهتمام بعلاقة هذا الأصل بتدبير شؤون الدولة. فطبقاً للمفهوم الميتافيزيقي، فإن أساس كل الظواهر متموضعٌ في الجواهر الميتافيزيقية المجردة، وليس في أصولها المادية ـــ الواقعية الملموسة. أما الطور الإيجابي (الوضعي) فهو الذي يتجه فيه البحث السياسي نحو توضيح العلاقة بين الأصول، والمبادئ، والسلوك السياسي، ويحاول الفكر السياسي فيه أن يضع قواعد علمية للسيرة السياسية.

ولكن هذه الأطوار لا تتعاقب في تاريخ الفكر السياسي وفقاً لحركة تسلسلية منطقية مطردة. وهي متداخلة في مختلف الثقافات والأزمنة إلى حد يجعل من الصعب العثور على طور ناصع في أي عصر من العصور. ففي عصرنا الراهن، الموسوم بعصر العلم، نلمس حالات كثيرة من التداخل بين التفكير السياسي الأسطوري (الخرافي، غير المنطقي، غير الواقعي) والتفكير السياسي العلمي. وهي أحوال وأنماط متداخلة أيضاً في الإنسان الواحد في أوقات وأوضاع متعددة، بحيث تلتبس الأسطورة والعقيدة والنظرية السياسية حتى في العالم السياسي نفسه.

ولكن بالرغم من هذا التداخل والالتباس، فإنّ الوجهة التي غلبت على التفكير السياسي، الإنساني هي وجهة منهجية علمية، تسمح بوصف حركته التاريخية بأنها حركة تطور من الأسطورة السياسية إلى النظرية العلمية السياسية.

وفي هذا السياق يؤكد الدكتور حسن صعب: أن العالم السياسي هو عنوان هذا التطور لا القائد السياسي، ولا الرسول السياسي؛ لأن وظيفة الأولى استخراج النظريات السياسية من الوقائع والأحداث السياسية. فهو ملتزم بالحقيقة وحدها، ومقيد بالمنهج الذي يوصل إليها. وأما القائد أو الرسول السياسي، فإن وظيفته الرئيسية وظيفة عملية تطبيقية. وتتداخل في فكرة السياسي عناصر أسطورية وغيبية وعقلانية. ومهما بلغ تفكيره من

المنهجية، واتسعت معرفته النظرية بالسياسة، فإن سلوكه السياسي وليد التفاعل بين فكره السياسي وواقعه السياسي، أي بين معرفته السياسية وتجربته السياسية.

لكنّ الوقائع الحاصلة تقدّم بدورها أمثلة ملموسة وكثيرة على عدم دقّة هذا الاستنتاج المتسرع. ومن هذه الأمثلة نشير إلى لينين، وستالين، وماوتسي تونغ، وتيتو، وكاسترو، وغاندي، ونهرو، وجمال عبد الناصر، والقذافي، وحافظ الأسد.. وغيرهم من القادة والزعماء السياسيين، الذين جمعوا بين القيادة، والزعامة السياسية، والتفكير النظري السياسي والاستراتيجي. حتى إن نظريات سياسية صنّفت بأسمائهم، حيث وضعوا أسسها، وجرّبوها، ثم أعادوا النظر ببعض عناصرها ومكوّناتها، وصولاً إلى طرْحها بصورها وأشكالها وملامحها شبه النهائية، تاركين لعلماء السياسة والمفكرين والباحثين مجالات دراستها، وتحليل مفرداتها، وأنساقها، وتأطيرها وفق النظريات السياسية المعروفة، ومنهجياتها العلمية اللازمة.

مفهوم حسن صعب في نشأة علم السياسة

وعودة إلى نشأة علم السياسة، فإن تطوّره المنهجي يشير إلى ارتباطه بالمدينة اليونانية، وأنّ اليونان هم آباؤه ومؤسسوه الأوائل؛ لأنهم كانوا أول من نظّم المعرفة السياسية بشكل منهجي، كما كانوا أول من منهجَ المعرفة الإنسانية في أوروبا والشرق الأدنى، إن لم يكن في العالم كلّه.

والحقيقة أن الحضارة الإغريقية هي أم الحضارة الأوروبية وأصلها، وقد أضفت عليها طابعها الغالب، وهو طابع العلم. على أن اليونان القديمة (أو الحضارة الإغريقية) هي إلى حد ما ابنة حضارات الشرق الأدنى القديمة.

يقول الدكتور حسن صعب ــ الابنة التي بزّت الأم في منهجية المعارف المقتبسة، وفي مقدمتها المعرفة السياسية. فصحيحٌ أن حضارات الشرق الأدنى أعرق من حضارة اليونان في أساطيرها، وحِكَمِها، وتشريعاتها

القانونية والسياسية، ولكنها لم تتوصل إلى الارتفاع بها إلى المستوى المنهجي للمعرفة. وقد نقلت شعوب الشرق لليونان في جميع ميادين المعرفة قدراً وافياً من المعطيات، والقواعد، والأصول المقيدة لحياة كل يوم. ولكن اليونان لم يكتفوا بتسجيل ما تلقوه، ولم يقتصروا على توسيعه توسيعاً لا حدّ له، ولكنهم أرادوا أن يفقهوا علّة المعطيات التي تعلموها، وأرادوا أن يهتدوا بملكتهم العقلية الذاتية للقواعد، التي اهتدى إليها الناس بالملاحظة البطيئة.

ومن الجدير بالذكر أن الحضارة الصينية القديمة عرفت مصلحين وحَمَلــة أفكار سياسية خلقية، مثل «كونفوشيوس» (551 ق.م)، وموتزو (480 ق.م) وغيرهما. كما عرفت الهند بدورها أحكاماً، وأفكاراً سياسية، وتشريعات قانونية وخلقية، ويُعَدّ «كوتيليا» (345–300 ق.م) من أبرز المفكرين السياسيين الهنود، الذي يقارن لديهم بمكيافيللي.

وظهر في بلاد ما بين النهرين (العراق) المشرع العظيم حمورابي (2067–2025 ق.م)، الذي يُعَدّ بالفعل أبا القوانين والتشريعات منذ حوالى أربعة آلاف عام.

فالمساهمات العالمية المختلفة في إغناء الفكر السياسي ليست حكراً على الأمة اليونانية دون غيرها، بل إنّ الدراسات والبحوث التاريخية المعاصرة برهنت على اشتراك ثقافات عالمية عديدة في إنجازات الفكر السياسي الإنساني، بما في ذلك الفكر السياسي السابق لليوناني. ومن هنا جاء تأكيد «نورثكوت بركنسن» في كتابه «تطور الفكر السياسي» بأن من الخطأ الزعم «بأن الفكر السياسي النظري بدأ في اليونان القديمة.. فالمؤرخون التقليديون الواقعون في مثل هذا الخطأ، قلّما شعروا بالحاجة للبحث عن النظريات السياسية قبل اليونان. ولعل المصطلحات السياسية التي نستعملها هي التي أضلّتهم، حيث إن أكثر هذه المصطلحات مأخوذة من اللغة اليونانية. ولكنّ التوقف عند هذه النقطة وحدها خطأ فادح، والادعاء بأنه لم تكن هناك

سياسة قبل أن يضع اليونانيون مفردة «سياسة لا يقلّ بطلاناً عن الادعاء بأن اليونانيّين كانوا غير متحضرين إلى أن علّمهم الرومان اللغة اللاتينية».

لكنّ هذا الاتجاه العلمي التاريخي الجديد، القائم على بحث النظريات السياسية قبل اليونان لم يتمكن بعد من تغيير نظرتنا التقليدية والراسخة إلى الدور اليوناني المحوري في تكوين علم السياسة؛ لأننا مهما بالغنا في تقدير قيمة الأفكار، أو النظريات، أو المفكرين، أو المشرّعين، أو المصلحين الذين عرفتهم الأمم قبل اليونان، فإن أحداً منهم لم يترك نتاجاً فلسفياً سياسياً يضاهي في تأثيره (في النشأة المنهجية لعمل السياسة) روائع سقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

والواقع أن الأفكار السياسية بمختلف صورها ومعانيها جرى تداولها على نطاق واسع لدى اليونانيين القدامى، شعراء كانوا أم فلاسفة طبيعيين، أم أدباء ومسرحيين، أو مؤرخين. وفي هذا السياق يشير باحثون عديدون إلى هيرودوتس (485–420 ق.م) الملقب بـ «أبي التاريخ»، والذي شغل مكاناً خاصاً في نشأة الفكر السياسي اليوناني وتطوره، حيث أطلق عليه شيشرون لقب «أبي السياسة»؛ لأنه أول من وضع كتاباً يتضمّن «... تمييزاً بين مختلف أنواع الحكومات ومقارنة بينها». وظهرت لدى هيبودام الأفكار الأولى حول تنظيم المدينة، وحول تقسيم «المدينة الفاضلة» إلى طبقات ثلاث: طبقة الخاصة، وطبقة العسكريين، وطبقة العمال. كما ظهرت لديه الأفكار الأولى حول نظام الحكم المركّب من أشكال متعددة.

صعب وجلوتز وهيبودام «المهندس الاجتماعي»

ويعدّه مارسيل بريلّو أول مفكر سياسي يوناني وأول «...واضع لمذهب سياسي يستحق هذا الاسم»، فيكون بذلك رائد الأفكار السياسية لأفلاطون وأرسطو، ورائد نظرية فصل السلطات التي وضعها مونتسكيو.

ويرى باحثون عديدون ومؤرخون للفكر السياسي أنّ كتابات بريكليس (490–406 ق.م) وتو سيديد (460–404 ق.م) ويور بيدس (480–406 ق.م) وكزينوفون (427–355 ق.م) شكلت الإرهاصات الأولى للفكر السياسي اليوناني. غير أن الفيلسوف اليوناني الأشهر سقراط (470–399 ق.م) جعل فكره ومأساة حياته نقطة تحول جديدة في تاريخ التفكير الفلسفي الخلقي والسياسي. ويظهر لنا أثر سقراط في علم السياسة من خلال تلميذه أفلاطون. **وليس من السهل التمييز بين أفكار الأستاذ وأفكار التلميذ**، لأن أفلاطون اتخذ سقراط بطلاً لأكثر محاوراته، من خلال محاولاته المعروفة في وضع التعريفات العلمية للقضايا الخلقية والسياسية، وفي اعتماد الأسلوب الحواري التوليدي في بحثها، وفي الوصل بين المعرفة والفضيلة بصورة عامة والمعرفة السياسية والفضيلة السياسية بصورة خاصة، وفي التبشير بهذا التفاعل بين جميع المواطنين. فأصبح بذلك معلماً مدنياً لمواطنيه بقدر ما كان معلماً فلسفياً لتلامذته. وكان تعليمه مستمداً من اعتقاده بأن على اليوناني الذي يريد أن يبلغ الحياة الفاضلة «... أن يدرك ماهية الدولة، وأن يفقه معنى المواطنة؛ لأننا لا نستطيع أن نهتم بالدولة، إلا إذا عرفنا طبيعة الدولة، واهتدينا لماهية الدولة الفاضلة».

ويصبح البحث عن الدولة الفاضلة الشغل الشاغل لتلميذه أفلاطون (428–347 ق.م)، كما يصبح عنواناً لإسهامه في نشوء علم السياسة وتقدمه. حيث يعتمد في هذا البحث المنهج القياسي لا المنهج الاستقرائي. ولذلك تعد روائعه السياسية الثلاث: «الجمهورية»، «السياسي»، و«القوانين» روائع فلسفية سياسية، أكثر مما تعد روائع علمية سياسية. وأفلاطون أول من حاول إيجاد الوعي العميق بالتلازم في نظريته حول الملك ــ الفيلسوف، ويظهر أيضاً في محاولته دخول السياسة ليتاح له أن يطبق الفلسفة السياسية التي يؤمن بها. فلما أخفق في ذلك أنشأ «الأكاديمية»؛ ليكون فيها رجال دولة يختلفون عن السياسيين الذين عرفهم، والذين أثاروا في نفسه الاشمئزاز

والقنوط، ولما كانوا عليه من فساد سلوك وأخلاق، فتحول عنهم إلى التعليم الجامعي، ليربي «سياسيين جدداً»، «...يتحرّرون من الوصولية والانتهازية، ويتصرفون وفقاً لمعتقدات مبنية على الحقائق الأزلية التي لا تتغير.. فيكونون رجال دولة لا سياسيين غوغائيين...».

فكان أفلاطون بذلك أول مفكر إنساني أدخل الفلسفة السياسية، إن لم نقل «علم السياسة»، حرم الجامعة، وأراد أن يكون تعليم السياسة، وتدريب السياسيين، وسيلة للارتقاء بالسلوك السياسي.

ويبين لنا أفلاطون العلاقة بين تفكيره السياسي، وتجاربه الشخصية، والأحداث السياسية اليونانية في الرسائل الثلاث عشرة التي تنسب إليه، والتي تبدو أشبه شيء بمذكرات حياته. والرسالة السابعة هي أهم هذه الرسائل، ويقول فيها: «لقد راودني في مطلع حياتي الأمل الذي يراود الشباب بأن يصبحوا سياسيين...». ثم يذكر الخيبة التي شعر بها من نتائج الثورة التي وقعت في أثينا، والهزة الكيانية التي أصابته لجريمة الإعدام التي اقترفتها الديمقراطية بحق سقراط، ويقول: «فكانت النتيجة أنني فقدت حماسي لخوض السياسة، واعتراني الدوار تجاه دوامة الحياة العامة، وأحداثها المتقلبة. وبقيت أفكر بالوسائل اللازمة لتحسين هذه الحال، وإصلاح الدستور بكامله. وبقيت أترقب الظروف المؤاتية للعمل السياسي. فتبين لي بوضوح أن لجميع الدول الموجودة دون استثناء منتظمات سياسية فاسدة، وأن لها دساتير لا يمكن إصلاحها إلا بخطة معجزة يحالفها الحظ السعيد. فأخذت أمتدح الفلسفة الصحيحة، وأؤكد أنها سبيل الخلاص؛ الذي يساعد على أن يميز في جميع الأحوال ما هو عادل للجماعات والأفراد. وأصبحت مقتنعاً اقتناعاً تاماً، بأن الجنس البشري لن يرى أياماً أفضل إلا إذا تولى السلطة السياسية أولئك الذين يتبعون الفلسفة عن حق وبصيرة، أو إذا قيضت العناية الإلهية للذين يتولون السلطة السياسية أن يصبحوا فلاسفة حقيقيين».

إن هذا التلازم بين الفلسفة والسلطة هو نتيجة التلازم في نفس أفلاطون بين المعرفة والفضيلة. فالأقدر على المعرفة هو في نظره الأقدر على الحكم، لأن المعرفة الحق تؤدي في نظره بالضرورة إلى العمل الحق والحكم الحق. وتفسّر لنا هذه النظرة لماذا رفع أفلاطون في كتابه «السياسي» أو «رجل الدولة» علم السياسة لأعلى منزلة بين العلوم، فهو عنده «...أعظم العلوم كلها وأصعبها على الإطلاق..».

فهو يتناول تدبير شؤون المجتمع الإنساني، وحكم الناس على وجه العموم. وهو جدير بأن يدعى العلم الملكي، أو الفن الملكي، لما ينطوي عليه من العناية بجميع الناس، ولما يتطلبه من المعرفة بسائر العلوم والفنون، التي يتولى رجل الدولة العناية بذويها. وهو لصعوبته لا يتأتى إلا لأقلية من الناس، بل إنه «... إن وجد بشكله الخاص في هذا العالم، فإنه لا يكون إلا في حيازة واحد، أو اثنين، أو على الأكثر، في قلة قليلة مختارة.. وإن الرجل الذي يملك العلم السياسي هو وحده يدعى رجل دولة، سواء حكم أم لم يحكم..».

أهمية فكر الدكتور حسن صعب

الدكتور حسن صعب هو أحد رواد الفكر الحديث. إنه مفكّر مبدع في علم السياسة برغماتي الإنتماء. وإذا كان مفكر البرغاتية قد حدد القضية تحديداً عاماً، يبدو أن داعية التقنية في الفكر العربي الحديث والمعاصر الدكتور **حسن صعب** كان أكثر توفيقاً في تحديد العناصر الضرورية لعملية التحديث، فنــحن عندما دخلنا عصر الاكتشاف كما يقول كنا متفرجين لا مشاركين، فان ذلك يعود بالدرجة الأساس إلى طبيعة العقل العربي الذي هو بعيد كل البعد عن روح العصر، فهذا العقل لا يثمر الموارد الاقتصادية التي يمتلكها تثميراً إنتاجياً وإنما يهدرها هدراً استهلاكياً، وهو يؤثر تجريد الظواهر الطبيعية والاجتماعية على ملاحظتها ويستعين بالرموز والخواطر

على الملاحظات والتجارب، مأخوذ بالقياسات الكلامية والإيديولوجية، وهنا يدعو التقني العقل العربي للتحول من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، وتحقيق التقدم في العالم المتخلف رهن قبل كل شيء بانتقال المعارف الجديدة والأفكار الجديدة التي يقوم عليها التقدم من العالم المتقدم إلى العالم المتخلف. ولكن ما مستلزمات التحديث الضرورية في نظر داعية التكنولوجيا، إنها "الحرية الانسانية والتجريبية العلمية والتنظيمية العلمية والابداعية الفكرية". لقد اعتقد هذا المفكر بأنه وضع يده على أصل المشكلة ويبقى عليه البحث عن الكيفية التي يعالج بها تلك المشكلة "إن السبيل الأول للتحرر من التخلف هو التفتح على معجزات التقدم العلمي والتمرس بطرق تطبيقها في تنظيم الحياة تنظيماً إنمائياً جديداً ولكن هذه العملية تحتاج إلى نوع من العقل القادر على التعامل مع المشكلة"؛ وليس مثل هذا العقل المنتج عقل العقائدي الذي يرى الفكرة ولا يرى علاقتها بالواقع والتطبيق، ولا عقل الذرائعي الذي يرى الواقع والتطبيق ولا يرى أية فكرة قبلها أو بعدها، ولكنه عقل المهندس الاجتماعي أو الانمائي، رائد التقدم الذي تبقي العلاقة حيّة خلاّقة في نفسه بين الفكرة والواقع وبين الخطة والتطبيق وهؤلاء المهندسون الاجتماعيون الانمائيون هم الرأسمال الإنساني اللازم للتحرر من التخلف".

لذا فالأمانة العلمية للباحث أو الدارس لا يمكنها إطلاقاً إلا أن تصنّف الدكتور حسن صعب البراغماتي، أحد روّاد الفكر العربي الحديث مع تقديرنا وشكرنا لكل من ساهم ويساهم في تقييم هذا المفكر تكريماً لإبداعه الفكري.

- 4 -

الباحث الدكتور اسكندر بشير

الدكتور اسكندر بشير من بلدة دوما قضاء البترون – شمال لبنان. أستاذ محاضر في الجامعة الأميركية بيروت بين 1960 – 1970 وأستاذ محاضر في كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية في الجامعة اللبنانية بين 1970 – 1985. حائز على دكتوراه دولة في العلوم السياسية والإدارية من الولايات المتحدة الأميركية ومتخصص في الإدارة، له أبحاث عديدة في مجالي السياسة والإدارة والإصلاح الإداري، وأهم كتاب له بعد اتفاق الطائف حيث نشر عام 1997 بعنوان "التحديث السياسي، أكاديمية وطنية لشؤون الحكم والإدارة في لبنان"، وما يسرِ على لبنان ينسحب على بلدان العالم وخاصة الدول العربية والنامية، فهي بأمسّ الحاجة إلى هذا التحديث المميز المتطور. تحدث الباحث عن خمسة حقول أساسية في تحديث عملية الإصلاح الإداري والسياسي.

الحقل الأول: طرح الباحث استراتيجية جديدة للتحديث عن طريق إقامة أكاديمية وطنية لشؤون الحكم والإدارة.

الحقل الثاني: العمل على تصويب مسار الإعداد، القيادة في إطار فكر مبدع لخلق الشخصية القيادة لإدارة الحكم.

الحقل الثالث: دعم متطلبات الإصلاح والتطور والتقدم بالسلطة والأمة نحو الرقي والحضارة.

الحقل الرابع: صياغة قيادات متطورة في المناصب العليا للبلاد وتدريبها في المناصب الإدارية والسياسية لتشمل الوزراء ورؤساء الوزارات

أيضاً بالإضافة إلى رؤساء الجمهوريات (مثلاً في فرنسا خضع الرئيسين جيسكار دستان وجاك شيراك لتدريب في الأكاديمية الوطنية لشؤون الحكم والإدارة في فرنسا).

الحقل الخامس: تحدث الباحث عن البعد الديمقراطي بحيث إن استحداث أكاديمية وطنية لشؤون الحكم والإدارة والهدف من ذلك صياغة قيادات مستقبلية بالمفهوم المعاصر هو انتصار للديمقراطية من جهة، وعنصر أساسي في إحداث التغيير لتطور مؤسسات الدولة وفعاليتها وهو ما يدعم ويعزز النظام الديمقراطي من جهة أخرى، كما نطمح وتطمح إليه الشعوب الحرة السيدة المستقرة. وهذا التحديث والتطور كما يراه الباحث المفكر الدكتور اسكندر بشير هو حاجة ماسة للدول وخاصة الدول النامية وشبه النامية، وعلى الأخص الدول العربية ومنها لبنان، لأنه يبعد عنها المتاعب والمشكلات عوضاً عن اندلاع الثورات والانتفاضات والفوضى والحروب الأهلية وخاصة في عصرنا الحاضر، لذلك ثمة علاقة وروابط متينة عضوية وطيدة وأساسية بين علم السياسة وعلم الإدارة والربط بينهما يحتاج إلى عملية تطور لنجاح الحكم والسلطة وأي تغير في إحداهما يتطلب تغيراً في الأخرى لتحقيق الأهداف المرجوة.

لقد قصد الدكتور الباحث اسكندر بشير في كتابه التحديث السياسي لمواكبة تطور الفكر السياسي في حقول المعرفة والتخصص إلى منزلة متقدمة استناداً إلى أهمية تنظيم السلطة وإقامة نظام سياسي يخدم المصلحة العامة ومواكبة تطلعات الشعوب في التقدم والرقي.

فالرواد الذين بحثوا في الفكر السياسي منذ العصور القديمة والوسطى حتى عصرنا الحديث يرون ضرورة مواكبة هؤلاء المفكرين المبدعين وخاصة اللبنانيين لمواكبتهم بالتوازي في عملية التحديث والتطور الإداري، وهي الترجمة العملية انسجاماً مع تطور الفكر السياسي وتطبيق أفكار نظرياتهم عملياً في الأداء الإداري لشؤون الحكم والسلطة.

والمساران معاً هما غاية الباحث الدكتور اسكندر بشير في تحقيق نظام سياسي متطور يخدم المصالح العامة للشعوب ويوفّر الأسس المتينة الضامنة للاستقرار والسلام العالمي.

لذلك إن الباحث يروي من ناحيتين الربط بين علم السياسة وعلم الإدارة، وأيضاً الربط بين تطور الفكر السياسي والإصلاح الإداري والخيرة هي الأكثر ضماناً للاستقرار وتأمين المصلحة العامة في عملية تبادعية لشؤون الحكم والسلطة تهدف إلى التقدم والإزدهار والرقي، لذلك من واجبنا العلمي وللأمانة لأصحاب الفكر المبدع سواء في تطور الفكر السياسي أم في تطور الإصلاح الإداري والمتلازمين لبعضهما البعض، فالباحث العادل لا يمكنه غضّ النظر عن أفكار عظماء الفكر والبحث العلمي، وخاصة الدكتور اسكندر بشير الباحث والمحدث والذي عمل أكثر من أربعين سنة في مجالي الإصلاح السياسي والإصلاح الإداري بحثاً وتطبيقاً بحيث شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والعربية ونشر عدة أبحاث ومؤلفات وساهم عملياً في التحديث والتطور في مجاليه السياسي والإداري في أبوظبي ودبي وقطر ومجلس التعاون الخليجي. إستفادت هذه الدولة من أفكاره النظرية وتطبيقها فعلياً ثم انتقل مؤخراً عام 2009 إلى لبنان إلى وطنه يعمل مع رئاسة الحكومة ووزارة الإصلاح للتنمية الإدارية اصطدم بمشكلات عديدة حالت دون التقدم والتطور نحو الأفضل بسبب التجاوزات السياسية والإدارية والخلافات لا ترقى إلى دولة القانون، خاصة وأن الباحث يطمح في بناء الدولة المدنية.

إن أهداف الباحث في المجالين السياسي والإداري منذ أربعين سنة ترمي إلى معالجة المشكلات السياسية والإدارية لكي يوفّر على الدول عناء ومتاعب الفوضى التي نشهدها في عصرنا الحاضر عبر أحداث أليمة تمر بها البلاد العربية، السبب الأول الوضع الاقتصادي؛ والسبب الثاني سوء الأداء السياسي والإداري؛ وثالثاً التخلف عن مجارات التطور السياسي

والإصلاح الإداري التي تخدم المصلحة العامة وتطلعات الشعوب في التقدم والرقي والاستقرار والعدالة والديمقراطية.

لذلك نتقدم من الباحث الدكتور اسكندر بشير بالشكر والتقدير لما قدّمه من إنجازات في مجالي السياسة والإدارة وخاصة مؤلَف "التحديث السياسي أكاديمية وطنية لشؤون الحكم والإدارة في لبنان"، قدّم خدمة حضارية للباحثين في هذا المجال والتوّاقين إلى المعرفة في عمليتيّ التحديث السياسي والإصلاح الإداري.

-5-

الأمير طارق آل ناصر الدين
شاعر ومفكّر معاصر

لماذا المفكّر والشاعر المعاصر اتّخذ مكانته هنا؟!

المير طارق ناصر الدين هو شاعر ومفكّر لبناني، وطني عروبي.

شاعر مفكر لبناني، وطني عروبي من بلدة عبية قضاء الشوف مواليد 1942، يوصف من قبل أصدقائه أمير الشعر، فهو النسق المتألّق بين الشعر الوجداني الحديث والفلسفة والفكر العقلاني، ويعتمد الواقعية في التحليل والنقد. تبوّأ مركز نائب رئيس اتحاد الكتاب وحاز على إجازة في الحقوق – الجامعة اللبنانية.

صهر الفكر والفلسفة في شعره، تناول مشاكل الفرد والمجتمع والدولة، فهو شعر مميز، لكن أغلبه تراوح بين الوصف للواقع السياسي والنقد والتكريم، ذوّبه في قصائد. و"ديوان المير" هو ديوان الشاعر المير طارق ناصر الدين، والديوان هو ثمرة قصائد ونتاج حياته التي مرّت في صعوبات عدة وتحديات، وكل مرحلة من هذه الحقبة تختلف عن سابقاتها، لا تخلو كل مرحلة من العمل الإنساني والسياسي. فهو شاعر وجداني لم يترك حالة ظالمة إلا وتدخل بشعره الحر، فهو يعتبر ذاته معنياً بقضايا التحرر ورفع الظلم مهما بلغت التحديات والمواجهة، ونحن نعتبره رائداً من رواد الشعر الشعبي الحديث. فعندما تقرأ شعره أو قصائده تجد أنها لا تخلو من نفحات العروبة والحرية ضد الطغيان، فهو يناصر قضايا التحرر؛ والشاعر قد يعلم أنه في ظرف ما قد يفشل لكنه يؤمن في نهاية الأمر إنه محكوم بالنصر. والنجاح

عنده هو هدية للآخرين مشروط بحماية الانتصار واستثماره إلى الأجيال القادمة، فهو يشارك دون إبطاء في كل عمل يهدف إلى الحرية والتحرير. ينتقد بشدة المثقف الذي لم يطّلع على الأحداث التي تدور من حوله ويتخذ موقفاً بشأنها ويعتبره جباناً، وفِعله هذا هو ضرب من الهروب إلى الظلام. لذا تجد هذا الشاعر ما تلكأ يوماً من المساهمة في سبيل قضايا التحرر أو قضايا الوطن المحقة والعروبة التي ينتمي إليها انتماءً صادقاً فهو على الدوام يضحي في سبيل إنسانية الانسان وحريته وعزته وصولاً إلى قيامة الدولة المدنية الضامنة لوحدة الشعب والسلطة والأرض. لأنه يعتقد (الشاعر المفكر) أنها الخلاص من الفوضى والفساد السياسي والمالي والتخبط الطائفي المذهبي.

المير طارق ناصر الدين هو شاعر معاصر زاخر بالقصائد، ومؤلفاته عديدة في دار الريّس، إنكبّ على إنجاز ديوانه الذي يتضمن انتاج العمر وهي المراحل الصعبة التي عايشها والذي كان فيها منبراً في كل المناسبات منذ الستينات. يعبّر في شعره عن هموم الناس وأوجاعهم وطموحاتهم وعن هموم الوطن والعروبة التي تجمع وتوحّد ولا تفرّق. إن فكره وفلسفته تذوبان في شعره، فهو شاعر حر عنيد شجاع إنساني لا يمكننا إلا أن نصنفه بأمير الشعر الحديث كما يلقّبه أصدقاؤه أيضاً، فهو من مؤيدي تطبيق نظرية الدولة المدنية التي اعتمدتها الدول المتقدمة وازدهرت في وحدة الأرض والشعب والسلطة بمعنى آخر، يقصد "الشاعر" فصل الدين عن الدولة، أي بتعبير آخر يعني به مدنية الدولة والدين للشعب، فهو توحيدي مؤمن بعِزّة الله وجلاله. إتخذ مجلساً له للنقاش والحوار في مربع غازي وعبد الرحيم الحلاب مع نخبة من النبلاء والقضاة والشعراء والمثقفين والمفكرين حيث الملاذ والراحة مع جليسيه والصفا لمعالي الوزير مع المير والبشير والنذير.

جلساته تتجلى بالنقاش الرصين والحوار المفيد ويأخذ من مجلسه فكرة يصقلها مع أفكاره وفجأة ينشد شعره مختزلاً ما دار بين جالسيه من نقاش

وحوار وبسرعة البديهة يعطي الرؤية المستقبلية عبر الماضي. يفلسف شعره بأفكاره التي تعبّر عن الواقع الثقافي والإجتماعي والسياسي، لذلك لا يمكننا غضّ النظر عن هذا الشاعر المفكر، فالدارس في مخيلة الشعر يجد خيال شعر المير طارق ناصر الدين في صور الشعراء أحمد شوقي أمير الشعراء ونزار قباني ومحمود درويش وحافظ ابراهيم وسعيد عقل، ولا يمكننا تجاهل هذا الشاعر الوجداني العروبي الحر، فهو شاعر الحداثة لا يخلو شعره من فلسفة الفكر السياسي الواقعي فاختيارنا للشاعر المير المقام المرموق والمكانة الصحيحة هنا لنضيف قيمة إلى جانب المقامات المميزة في تطور الفكر السياسي ورواد الفكر الحديث. لذا إشهارنا لهذا الشاعر الوجداني هو التزامنا بالأمانة العلمية لكونه ليس شاعراً فقط بل شاعراً مفكراً في إنسانية الإنسان. وتلك السنين القادمة ليتداول مع رواد تطور الفكر السياسي عند التوّاقين للمعرفة والثقافة وطلاب البحث للفكر المستنير.

فلا يمكن للدارس أو المضطلع على أفكار وفلسفة شعره أن يغضّ النظر عن هذا الشاعر تقديراً واحتراماً، فوجدنا من الصواب مقامه هنا قيمة مضافة للبنان والوطن العربي ليبقى في ذاكرة التاريخ بين رواد تطور الفكر السياسي الحديث.

المير والشعر – مقاربات في الشعر والفلسفة

فريدريك هيغل كان بدأ شاعراً بصحبة صديقه هو لدارلين، وبعد أن أنهى دراساته الثانوية دخل الجامعة وأتمّ تعليمه، سحرته أعمال المفكرين الفلاسفة مثل سبينوزا وكانط وروسو، والثورة الفرنسية، واعتبر هيغل من أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية. في بداية شبابه كان شاعراً متمرداً على الأقطاع وشاعراً عقلانياً هدفه نشر الوعي ووصف الواقع عن معرفة وإدراك. والمقصود هنا أن هيغل بدأ شاعراً وصهر مواهب وأفكار شعره في الفلسفة وأصبح من أهم كبار الفكر والفلسفة.

أما ماركس فكان شاعراً متأثراً بوليم شكسبير ثم تأثر بفلسفة المفكر هيغل ثم انتقل ماركس من الشعر إلى دراسة الفلسفة والعلوم السياسية والتاريخ. بدأ ماركس شاعر الطبقة العاملة متمرداً على الاقطاع وانتهى مفكراً وفيلسوفاً ومؤسس الفلسفة الماركسية والذي تعرف إلى انجلز الذي كان في البداية شاعراً وكذلك أصبح فيلسوفاً عظيماً شارك ماركس في وضع أسس الاشتراكية العلمية كما شاركه في مؤلفاته جميعاً، عانوا من الأبعاد إلى خارج أوطانهم ولكنهم حققوا انتصارات وثورة فكرية وفلسفية نالت من شهرتهم في سماء العالم، ولم تزل فلسفتهم وأفكارهم العبقرية تدرّس في مناهج الجامعات العالمية وليس هنا على سبيل الحصر بل كان معظم المفكرين والفلاسفة في البداية شعراً بل كان روسو وكونت وسبينوزا وابن خلدون والغزالي وفوكو وغيرهم... وأيضاً في الفكر المعاصر. لاحظنا في المفكر الباحث الدكتور عدنان السيد حسين شاعراً يهوى الشعر ولم يزل يهوى الجلوس بين الشعراء وينشده أحياناً.

أما **المير طارق ناصر الدين** فقد بدأ شاعراً ودرس القانون والأدب والسياسة وترعرع في أجواء الشعر وصهر أفكاره وفلسفها في شعره، هو شاعر وطني ثار على الظلم والاقطاع وناقد قاسي ضد الأنظمة الشمولية والاقطاعية والطائفية، تأثر بأفكار الرئيس جمال عبد الناصر وناصر حركات التحرر وأيد الثورات الشعبية فهو شاعر عروبي وشاعر الشعب والأمة. دمج المير الفكر والفلسفة في الشعر منذ شبابه؛ وكان منذ الستينات على رأس اتحادات الطلبة مناصراً للحقوق ورفع الظلم، ساند حركات التحرر في لبنان والوطن العربي، حتى انه سبّب إزعاجاً لبعض الحكام في لبنان والوطن العربي من 1965 – 1990. تعرّض لعدة محاولات قتل كادت تودي بحياته، أبعد قسراً إلى فرنسا ثم عاد إلى وطنه. وكانت مسيرة حياته مليئة بالأشواك والصعاب، ولكن الشاعر مضى في شعره بشجاعة لأنه مؤمن بالله وبالحرية والتحرر.

عندما تقرأ لمحمود درويش الفلسطيني كأنك تقرأ لطارق ناصر الدين اللبناني، وعندما تقرأ لحافظ إبراهيم يتحدث بشعره عن مصر كأنك تقرأ لشعر طارق ناصر الدين يتحدث عن لبنان، وعندما تسمع لسعيد عقل ابن زحلة تتذكر شعر المير طارق ناصر الدين وأحياناً تجد في الشعرين مضموناً لأفكار واحدة. والمير أول من كرّم شاعر العبقرية والوطنية والحرية سعيد عقل في زحلة صيف عام 2011، أدهش الحضور وخاصة الزحلاويين لعدم التمييز بين ما هو شعر العقل وشعر المير.

طارق ناصر الدين هو شاعر الحراك الفكري والفلسفي والسياسي ومعظم قصائده الشعرية تدعو إلى مساندة قضايا التحرر وتأييد الدولة المدنية الحديثة. له مؤلفات عديدة أهمها ديوان المير لأبرز قصائده من مسيرة حياته. ذوّب فكره وفلسفته في شعره، فهو ناقد ومحلل ويمجّد من يستحق، فهو يستوحي الفكرة بالسمع أو بالنظر أو بوصف الواقع عما يدور من حوله وبسرعة البديهة، وحين تصغي إليه مذهولاً تشعر وأنت إلى قربه كأنك أمام مفكر وفيلسوف وشاعر وجداني؛ إنه الشاعر المير طارق ناصر الدين.

الفصل الثاني

روّاد في الفكر والفلسفة

- 1 -

الفيلسوف ميشال فوكو

حياة ميشال فوكو 1926 – 1984

ولد ميشال فوكو في بلدة "Poitière" في غرب وسط فرنسا لأسرة ريفية بارزة والده الطبيب الجراح بول فوكو كان يأمل بأن يكبر إبنه ليشاركه مهنته ويرثها بعده، لكن ميشال فوكو دخل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات مختلفة للبحث العلمي، وحاز على إجازة في علم النفس ودكتوراه في الفلسفة. هو فيلسوف فرنسي وصفت أعماله من قبل المعلّقين والنقّاد بأنها تنتمي إلى ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية على أنه في الستينات من القرن الماضي. اسمه غالباً ما يرتبط بالحركة البنيوية، وبالرغم من سعادته بهذا الوصف إلا أنه أكّد فيما بعد بُعده عن البنيوية أو الإتجاه البنيوي في التفكر. إضافة إلى أنه يرفض في مقابلة مع جيرار روال تصنيفه بين "ما بعد البنيويين" و"ما بعد الحداثيين".

إحتل ميشال فوكو كرسياً في الكوليج دو فرانس، أطلق عليه إسم "تاريخ نظام الفكر". عرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة المؤسسات الإجتماعية منها على وجه الخصوص: المصحات النفسية، المشافي، السجون،

وكذلك فيما يخص تاريخ الجنسانية. وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة بينها وبين المعرفة، إضافة إلى أفكاره عن الخطاب علاقته بتاريخ الفكر الغربي؛ وقد لقي كل ذلك صدى واسعاً في ساحات الفكر والنقاش.

كان أستاذاً محاضراً في جامعة ليل "University of Lille" ثم انتقل إلى جامعة اوبسالا "University of Uppsala"، في السويد والى جامعة في وارسو وأخرى في جامعة هامبورغ.

أسست الحكومة الفرنسية جامعة تجريبية جديدة في فنسن "Vinsennes" 1968 وأصبح فوكو أول عميد لقسم الفلسفة. كتب فوكو عن الجنون والعقل ونشر بحثاً في تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ولقي تاريخ الجنون ترحيباً واسعاً وشهرة عالية في الأوساط الثقافية.

عام 1978 سافر إلى إيران بينما بلغت التظاهرات ضد الشاه أوجها، والتقى بقادة سياسيين ناشطين في التظاهرات التي قادتها المعارضة ضد نظام شاه إيران والتقى بأناس من عامة الشعب، وعاد إلى فرنسا والتقى بالخميني زعيم وقائد الثورة. كتب فوكو رؤيته في سلسلة مقالات سماها "الروحانية السياسية"، فأثار الزخم الذي تحركت به الثورة حماسة؛ وفي حين اعتقد كثيرون أن اليسار العلماني سوف يزيح التيار الاسلامي بعد سقوط الشاه، أطلق فوكو تهكماً واضحاً ضد أصحاب هذه النظرة، ورأى فوكو في الحركة الاسلامية بل في الإسلام برميل بارود سيغير ميزان القوى في المنطقة وربما أكثر من خلال مقاله الأخير الذي عنونه "الاسلام برميل بارود"، فاعتبره الغرب زلّة لسان أو خطأ سياسياً وفكرياً في الحسابات.

وبعد أحداث 11 أيلول 2001 ترجمت مقالاته إلى الانكليزية لفهم تاريخ ومستقبل العلاقات الغربية – الإيرانية، وبشكل أعم العلاقات الغربية مع الإسلام السياسي؛ ويعرض التحليل لمحات مدهشة أبرزها عقل المفكر فوكو.

مرض فوكو

بعد مرض فوكو، وأثناء وجوده في سان فرنسيسكو إلتقط عدوى العمم ويعرف فوكو فهم العدوى وطبيعة مرضه أو انتقاله إليه، لكن بعض النقاد وكتّاب السيرة الذاتية وصفوه بأنه عملية استكشاف لأفكار فوكو حول العلاقة ما بين السعادة والعذاب أو أدق ما بين اللذة والموت. وقد قال دانييل ديفير عن فوكو بأنه عندما ذهب إلى سان فرنسيسكو للمرة الأخيرة اعتبر ذلك تجربته القصوى والأخيرة.

توفّي ميشال فوكو في باريس بتاريخ 25 حزيران 1984 نتيجة مرض الايدز تاركاً وراءه كتاب أفكاره واختباره حول السلوك السوي والسلوك الشاذ والعلاقة ما بين السعادة والعذاب أو ما بين اللذة والموت.

العلاقة بين فوكو وماركس

إشتهر نهاية الستينات وتمحورت كتاباته حول العلاقة المتعددة الجوانب بينه وبين كارل ماركس من خلال مؤلفاتهما، لكن ميشال فوكو انطلق من الصعوبات في إنجاز مشروع نظرية السلطة ونقد استقلالية الذات ومقاومة التبعية التي تبدو عاجزة عن تماسك مؤسسة الدولة، ويجد فوكو لدى ماركس فكرة السلطة كواقعة علائقية وتقنية ويحاول انطلاقاً من التفكير في مسألة الذات وفي مسألة الدولة معاً في عمليات التذويب. ويأتي الحل في حدود مصطلح الحاكمية القائم على مصطلح القيادة (أو توجيه السلوك) بالمعنى المزدوج وهو قيادة الذات وقيادة الشعب. ويبين لنا توماس ليمكي (Thomas Lemke) أن فوكو استطاع أن يطور نقداً للسياسات النيوليبرالية متماثلاً جداً مع ذلك النقد الذي ينادي اليوم بالماركسية، إن العلاقة التي أقامها فوكو مع ماركس هي علاقة معقدة. يجب القول إن الكتب التي يخصص فيها فوكو عدداً أساسياً من الصفحات حول ماركس قليلة غير متوفرة في الواقع. إن أكثر التحديدات دقة لعلاقته مع ماركس أطلقها فوكو في ردود على أسئلة

طُرحت عليه بالإضافة إلى بعض تصريحات فوكو تشير بوضوح إلى أنه كان يأخذ مسافة تجاه موقف ماركسي النزعة قد يمكننا القول بأن ليس لماركس صلة وثيقة فيما يتعلق بالتوجه النظري لدى فوكو.

ويقول باليبار (Etienne Balibar) إن موقف فوكو تحول خلال تطوره النظري متنقلاً من قطيعة مع الماركسية كنظرية إلى حلف تكتيكي يتّسم باستخدام بعض المفاهيم الماركسية أو على الأقل بعض المناهج المتوائمة مع الماركسية. لكن باليبار لا يأخذ بالحسبان التغيرات النظرية المهمة في إنتاج فوكو خصوصاً بعد نشر "إرادة المعرفة" والتي أدت إلى بروز أشكال معينة حول الحكومة قريب من المنظور الماركسي أكثر مما كان باليبار يتصوّر.

تعقّدت العلاقة الماركسية - الفوكوية حينما نشر فوكو كتابه 1966 (كلمات الأشياء) والذي لقي بالرغم من كبره وصعوبته شعبية واسعة. كان كل ذلك إبّان اهتمامه البالغ بالبنيوية (الماركسية). وسرعان مع اعتبر فوكو واحداً من مجموعة مفكرين من أمثال جاك لاكا، وكلود ليفي ستراوس، ورولاند بارتيز باعتبارهم الموجة الأحدث من المفكرين الساعين لتقويض النزعة "الوجودية" التي نشرها جان بول سارتر. أثار فوكو بعض الشكوك حول الماركسية ما أغضب عدداً من النقاد واليساريين؛ وكان قد سئم من وصفه بأنه بنيوي فنشر كتابه "حفريات المعرفة" 1969، أو أركيولوجيا المعرفة "L'archéologie du savoir" حيث قدّم رداً منهجياً على منتقديه.

فوكو مفكر الحداثة وتعدد الاهتمامات

إن الدارس للثقافة الغربية المعاصرة لا يستطيع غض الطرف عن فيلسوف ومفكر الحداثة وما بعد الحداثة، ألا وهو ميشال فوكو. هذا المفكر ذو الاهتمامات المتعددة، وأنماط الاشتغال الفكرية، فهو مؤرخ للأفكار وفيلسوف، وهو كذلك مثقف بالمعنى الحقيقي للكلمة، لاعتبار بسيط وهو قيامه بتغيير رؤية المثقف لذاته وللعالم بدل التعدد الكلاسيكي الذي صاحبه. ونحن هنا لا

يفوتنا التذكير بالدور الذي لعبه جيله في الانخراط الاحتجاجي في مقدمة التظاهرات الجماهيرية التي عاشتها فرنسا. إن الإشارة هنا لماي 1968، يقول دولوز في هذا الصدد "إن فوكو أول من كسر مكائن أسر المثقف الإيديولوجية والسياسية"، عادة ما تتناول الدراسات النقدية والفلسفية انتاجات فوكو ومشروعه الأركيولجي للمعرفة، وعادة ما تتم دراسة فوكو في القضايا المركزية التي أسست الفكر الفلسفي الكوني منذ بدايته إلى الآن، لكن الدراسة التي نقوم بتقديمها للقارئ تبتعد عن أطروحاتها الأكاديمية لتبحث في موضوعات زئبقية، تروم لاحتلال هوامش الفكر..، نعتقد بذلك موضوعات مبثوثة في كتابات فوكو وإن كانت تشكل عناوين كتب فوكو، لكن موضوعات مثل هذه تخرج من مركزية التفكير الفوكوي إلى هوامشه، وهذا ما يشكل بالنسبة لنا جدة الكاتب والباحث معاً.

يمكن القول إن فوكو يجيب بشكل جلي على نظام العولمة وخرائطيته المتعددة في تدوين المثقف، وقتل السياسي وفك أواصر الوهم واليوتوبيا عبر مساءلة أركيولوجية مدمرة للسياسة والحقيقة والمثقف والإيديولوجيا والسلطة.. وغيرها من الموضوعات المجاورة لها، وحين نتساءل نؤزم البداهات التي تتأسس عليها ميتافيزقيا البداهات، ولأجل ذلك يضع الكتاب قارئه في تماس حواري بين الماضي والحاضر، والحاضر والماضي، بين أفلاطون ونتشه وبين ماركس وفولتر.. هذه الأسماء العابرة في سطور هذا الكتاب هي ما تضعنا نتوقف عند أهم القضايا التي يطرحها سواء على مستوى المتابعة والتحليل والتشخيص، أو على مستوى فتح الأبواب لمساءلة الراهن الثقافي والسياسي الكوني، والمفارقات التي يحدثها، لهذا تعتبر كتابات فوكو عصياناً مدنياً "لأنه وضع مواقفه اليسارية باستمرار موضع تساؤل معيداً التفكير فيها، كما ساءل دور المثقف الملتزم. لقد أفرز نقده نوعاً من العصيان المدني".

إن الباحث لا يقدم بحثه على أنه إحاطة شاملة بفكر فوكو السياسي وغيره بقدر ما هو اقتراب من بعض المناطق النظرية البكر التي دشنها، إننا أمام مفكر عابر وزئبقي يصعب على الباحث وبالأحرى القارئ الإحاطة الكلية والشاملة لفكره، إن المناطق التي يكتشفها فوكو بدراساته كظل هي بدورها مناطق لإعادة الاكتشاف والمساءلة والقراءة وإعادة القراءة، وهذا ما يشكل حيوية فكر فوكو. سنتناول هذه الموضوعات من خلال ثلاثة أسئلة تتداخل فيما بينها وتتحاور بحكم تجاورها وهي:

- كيف يتحدث فوكو عن السياسة؟
- كيف يتحدث عن المثقف؟
- كيف يتحدث عن السلطة؟

1- فوكو والسياسة

من القضايا التي دأب التأريخ الفلسفي رسمها هي **علاقة الفلسفة بالسياسة** وأشكال السلطة منذ صمولون مشرع القانون لمدينة أثينا قديماً مروراً بروسو وماركس.. وغيرهما من المفكرين الذين يحملون مشاريع سياسية ويرغبون في موقع السلطة للفلسفة بدل السياسة؛ ولعل تصريح أفلاطون في جمهوريته أن أسرته كانت تحرص على جعله رجل سياسة، لكن حين موت أستاذ سقراط غض الطرف عن المشروع الذي بدأه. إن التصريح المعلن لأفلاطون يخفي في عمقه رغبة رجل الفلسفة في احتلال موقع رجل السياسة، مثل ذلك نجده في الفكر الإسلامي، الفارابي نموذجاً. إن احتلال الموقع كان بعد المواجهة الصريحة والمضرة بين الفلسفة والسياسية، لكن نحن أمام مفكر من عيار ثقيل - نزقٌ - مشاكس ولأنه كذلك فهل يحمل مشروعاً سياسياً؟ أو هل نظر لفلسفة سياسية مغايرة؟ إن قراءة الأعمال الفكرية لفوكو تظهر أنه بعيد عن هذه التصورات وإن كان يحمل فكراً يساريا ويتضامن مع المتهورين في العالم ويبارك في المظاهرات الجماهيرية وله

مواقف جريئة، إنه مفكر يبحث في التاريخ وينقِّب عن المسكوت عنه في هذا التاريخ من أجل تعريته وتوضيح بعض العتمات في هذا التاريخ. إن فوكو حسب الباحث يتفادى المشكلات الموروثة عن الفلسفة السياسية الكلاسيكية، "يركز على ما أهملته المقاربات القانونية الوصفية"، يتعلق الأمر بالحفر على حواشي السلطة وكيفية استغلالها في فضاءات معددة. إن كتابات فوكو تظهر هذا المنحى بوضوح كتاريخ الجنون والحبس والعقاب.. الخ.

إن فوكو إذن يؤرخ بوعي لتاريخ السياسة وأنظمة المراقبة والانتظامات الإكراهية. إنما تؤسس مراقبة من خلال تقسيم بين الأسوياء والمنحرفين من خلال تاريخ السجن الحديث ومن الأسوياء والمجانين في تاريخ الجنون.. الخ. إن التاريخ كثيراً ما يمحو هويتنا " ستكون الحرية مفهوماً أساسياً وبؤرياً في الكفاءات الفوكوية سواء عبر تقلده للتصور التقليدي أو التصور الانتربولوجي وهو بذلك يمارس النقد الأركولوجي على المفهوم، ليس باعتباره ثورة على الحاضر بل حرية متمددة دائمة لا تروم نحو شكلياتها - مثل حرية التعبير وغيرها - بل إن الحرية تنفلت حسبه من كل مؤسسة. تأسس هذا التصور على فعل مضاد للتصور الإنساني لعصر الأنوار الذي يعتبره فوكو في كتابه المراقبة والعقاب "مبدعاً للحريات، لكنه منحها المجتمع الانتظامي الاكرامي الذي لا زلنا متعلقين به لحد الآن"، سيتحدث فوكو عن استراتيجيات الهيمنة وعن الدولة عبر خلخلة الأسطورة التي دأبت على تحديدها لنفسها كدولة ديمقراطية في تعامل مع السلطة بل سيقوم بخلخلة هذه المفاهيم لاعتبار أن السلطة مثلاً ليست منحدرة من أفراد أو جماعات أو مصالح مشتركة بل "إن السلطة مشتتة ومتعددة البؤر وأنماط الاشتغال - وبلا ذات توحدها".

إن السلطة إذن تمارس بشكل سري في مواقع ومواقف كثيرة يصعب الإمساك بها، أي لم تعد السلطة تشتغل انطلاقاً من مركز، سيهتم فوكو إذاً بالاشتغال السفلي للسلطة. ينتقد فوكو الخطاب الطوباوي والخطاب الثوري. وفي

انتقادهما لا يروم فوكو حسب دارسيه، "عزوفه عن تشييد نسق سياسي (....)"، لقد اقترح استراتيجية للتمرد يأخذ بعين الاعتبار تعدد بؤر السلطة وتتلاءم مع مواقف سياسية متميزة لينفلت تبعاً لذلك من المأزق التقليدي الذي لا يترك أي خيار بين الإصلاح والثورة". هنا يطرح مسألة المثقف موضع سؤال حقيقي في سيرورة هذا الدفق السياسي المتعدد ودوره ومكانته داخل هذا التدفق الهائل.

2- فوكو والمثقف

سيتخلى فوكو شيئاً فشيئاً عن الإيديولوجيا بالشكل الذي اقترحه التوسيد أثناء تحليله للممارسات المشكلة للتاريخ، بل سيتحدث عِوَض ذلك عن "الحقيقة". فالإديولوجيا حسبه عبارة عن وهم وخطأ أو وعي مسلوب أو مستلب... وبالتالي سيحدد المعرفة جينيالوجياً على أنها سلطة والحديث عن هذه المفاهيم لا يستقيم إلا بحضور المثقف للموضوعة التي أسالت المداد في فترة أكمل مراحل تكوينه وإعادة صياغته سواء في أطروحات بولنتزاس أو غرانشي أو غيره من المنظرين الذين مارسوا بشكل آخر تأثيرات مختلفة على انتفاضة أيار 1968 في باريس. فالمثقف ليس حارساً للحقيقة، بل كإشغالها – حسب فوكو – في إعادة بريقها أي الحقيقة ووضوحها من مشارب الإكراهات التي خضعت لها. يعيد فوكو إذن النظر والمساءلة في المثقف كموضوعة أساسية في ارتباطها نظرياً بمفاهيم أخرى كالسلطة والتاريخ، سينطلق إذن من خلال ما أخذه عن كانط الذي يعتبر الفلسفة تفكيراً في الآني، وليس في الأبدي... سينتقد فوكو إذن من خلال الراهن والآني مواصفات لفت المثقف كنوع من الادعاء الذاتي بأنه حارس للقيم الكونسية ومروجها. بدل الحديث عن القدر والتجربة الذاتيتين من حيث كونه مثقفاً تتقاطعه خيوط متشابكة متضاربة.

لا غرابة إذن من أننا نتحاور مع مثقف زئبقي لا ينضبط لأي تصنيف، فالأميركي مايكل والزر ينعته بـــ "اليساري الطفولي"، أما هابرماز فيعتبره

"مضاداً للحداثة والطابع التقديم للأنوار وللعقلانية الحديثة". يدعو فوكو المثقف بعدم إصدار الأحكام والتحفظ عليها وعدم الإدعاء كما لو كان "ضمير الأمة" أو "لسان الجماهير" أو "المعبر عن الحس الشعبي والجماهيري" أو "ممثل طبقة اجتماعية" أو "المنقذ من الضلال"، إن هذه الدعوة تستقيم بدعوة أخرى للمثقف مفادها تخليه عن الخطاب الكوني والشمولي، الذي يشكل فولتر أحد أبرز نماذجه قوة في الفكر الكلاسيكي.. إن المثقف بهذا المعنى الشمولي يتماهى مع "العراف الكبير". كما أن فوكو يسير عكس اتجاه عند انشي الذي يرى أن دور المثقف الخميرة الأساس لبناء الكتلة الثقافية والأخلاقية، إنه رمز طليعي منخرط في حزب سياسي يقود التغيير والثورة.

ويحول الدور الأساسي والمركزي للمثقف الكوني إلى دور ثانوي. ومن المثقف العضوي – الكوني إلى المثقف المتميز كما يسميه. إن المثقف بالشكل الذي يحدد فوكو يرتبط جدلاً بالحقيقة والسلطة، فهو من وجهة النظر التقليدية مالك الحقيقة ومروجها، وما جانب المثقف المتميز محدد هذه الحقيقة، هذا هو القلب الذي مارسه جينالوجياً على موضوعة المثقف. إن الحقيقة حسب فوكو "تشترك مع المؤسسات والخطابات حول العلم ويخضع لتوجهات اقتصادية وسياسية ويتم انجازها تحت مراقبة أجهزة خاصة (الجيش – الجامعة – الكتابة - وسائل الإعلام – النظام التربوي...) التي تتضمن أيضاً انتشارها واستهلاكها..". سيتمحور دور المثقف حسب فوكو في كيفية كشفه الحقيقة باعتبارها مجالاً للصلح وللتصادمات والصراع والمعارك وهي بالضرورة إنتاج حقيقة أخرى. إن الحقائق تتناسل بتناسل الخطابات وتثبت السلطة لذا يكون الرباط الذي يربط المثقف بالصراع حول "الوضع الاعتباري للحقيقة" و"الدور السياسي والاقتصادي الذي تلعبه". إن السياق الذي يسير فيه فوكو هو التمرد على الذات المثقفة التي رسمت معالمها منذ القرن 18 خلخلة جينيالوجيا للمفاهيم المجاورة له والمرتبطة به. ولكن الغريب عند فوكو هو الانخراط الفعلي في جميع التظاهرات الجماهيرية من جهة،

ومن جهة أخرى رفض المتمرد دوراً للتخندق وراء أي خلفية إيديولوجية تروم لتبيان الحقيقة لضم ما ترغب فيه. لكن عمقه الراديكالي حد العدمية، كما يحلو لبعض منتقديه هو ما يدفع بالقول "إن المثقف والكاتب صارا قادرين بالتحدث بلغة الحياة بدل لغة الحق".

3- فوكو والسلطة

تأتي موضوع السلطة ضمن الاهتمامات الأساسية في فكر الاختلاف، سواء على مستوى التغيير الذي مارسه هذا الأخير على الاطروحات السابقة أو في المجال المعرفي والسياسي الإيديولوجي حولهما، وسيبدأ فوكو بالتركيز على هذا الموضوع في المحاضرات التي قام بها في الكوليج دوفرانس سنة 1976 في تواز مع إصدار كتاب "إرادة المعرفة". إن أهمية الموضوع وراهنيته عندنا يسمح لنا بالتفكير مجدداً بإعادة أطروحات فوكو واستثمارها في سبيل مساءلة العولمة والحرب على العراق وفلسطين؛ ولأن الأمر كذلك فإن فوكو قام بقلب مفهوم السيادة واعتباره مفهوم الهيمنة، وهذا التحويل من السيادة إلى الهيمنة هو بالضرورة تصور الجينالوجي الذي مارسه على التاريخ، سواء فيما يتعلق بالسياسة أو السلطة أو الدولة... إن التحويل ذاك يعطي إشارة أساسية وهي فتح الطريق لضبط مفهوم السلطة.. إن الانتقال ذاك هو انتقال من "الشكل القانوني للسيادة إلى الشكل الاستراتيجي للصراعات والمجابهات". يتساءل فوكو "عما إذا كانت الاستراتيجيات قابلة للتحليل داخل الشكل الثنائي والكثيف للهيمنة (مهيمن/مهيمن عليه) وبالتالي داخل علاقة الحرب؟ ما الذي يجعل علاقة المهيمن قابلة للتحليل انطلاقاً من علاقة القوة؟ وكيف يمكن النظر إلي هذه العلاقة كعلاقة حرب؟ وما الذي يبرز ذلك".

إن التوقف عند هذه الأسئلة وغيرها يفيد عدم الركون لإجابات نهائية أو تصورات بديهية حول الموضوع ذاك اعتباراً لإمكانية استثمار الحرب سواء في بعدها الاستراتيجي أو في الصراعات للقيام بتحليل السياسة

وعلاقات السلطة من حيث كونها تقنيات للهيمنة. يتساءل فوكو في أحد دروسه "هل يتوجب القول بأن الهيمنة ليست سوى شكل مستمر للحرب؟". إن الحرب إذن مؤسسة للمجتمع والدولة وناسجة قوانينها وعاداتها وحقها وقيمها، بل أكثر من ذلك تتأسس الخطابات حول السلطة والتاريخ، من خلال الحرب، سيربط فوكو إذن العلاقات المفاهيمية تلك (كالقوة والهيمنة والحرب والسلطة...) بالحقيقة ويأخذ مفهوم الاستراتيجية بعدا آخر، عبر تحويل مجاله الأصلي العسكري إلى مجال السلطة. إن جِدَّة فوكو إذن تتجلى في إعطائه مفهوماً جديداً للسلطة تتعدى حدوده السياسية والعسكرية ليدخل في العلائق الاجتماعية المعقدة، فهي كما يقول فوكو "ليست (السلطة) مؤسسة وليست مبقية وليست نوعاً من القوة التي يتوفر عليها البعض، بل هي الاسم الذي نطلقه على وضع استراتيجي داخل مجتمع ما".

سيتعلق الأمر إذن ببحث جينالوجي لعلاقات السلطة وسيكشف عن ذلك من خلال الحرب وحرب الإبادة العرقية والعنصرية، فالحرب في أفقها الاستراتيجي، تفتح المجال للسياسة والسلطة إن لم نقل إنها تغذيها باستمرار، وتشتغل السلطة السياسية من حيث هي حرباً دائمة، (...) مما يجعل المعركة تدور باستمرار على مختلف الجبهات أي داخل العادات والأجساد والقوانين، والأخلاق والفنون".

إن العلاقة بين الحرب والسياسة علاقة حيوية وهذا ما جعل فوكو يرد نظرياً على كلاوسفتيس الذي يعتبر أن الحرب الكبرى تتوافق مع السياسة الكبرى والعكس صحيح، أي التداخل الموجود بينهما بحيث إن كلاً من الطرفين يحدد الآخر - حسبه - وإن كان فوكو يرد على هذا القول بصحته، في حين أن فوكو يعتبر أن السلطة السياسية تبدأ مع الحرب. سينطلق فوكو إذن من مؤسسي خطاب الحرب والسياسة في القرنين 17 و19، وبالضبط عند ماكيافيلي وهومز وسيمارس عليها جينالوجيا الحرب باعتبارها اختراقاً للسلطة وتمييزاً بين الصديق والعدو، والهيمنة والتمرد... تشكل "السلطة" إذن

محوراً من أهم محاور الفكر الفوكوي وإن كان لم يضعه في كتاب مستقل، ولعل اهتمامه آتٍ من الكيفية التي مارس بها الستالينية والفاشية السلطة؛ سيقطع فوكو أولاً مع المقررات التقليدية سواء ما نتجه فلاسفة الأنوار (هوبن، ماكيافيلي، كانط، هيغل...) أو التصور الماركسي، وسيكون اهتمامه بهذا انطلاقاً مما يقوله فوكو نفسه "ليست السلطة بالنسبة لنا – على أي حال – مسألة نظرية فقط، بل شيئاً ما ذا علاقة مع تجربتنا (...) ما نحتاج اليه هو اقتصاد جديد لعلاقات السلطة".

سيقوم فوكو إذن بتمرير موضوعه من التصورات السابقة، أسوة بما قام به في موضوعات أخرى كالجنس والتاريخ والعقاب والسجن... إلخ. من هنا سيتوقف عند الممارسات التي تمارسها السلطة في أقصى تجلياتها الأخيرة والملموسة، لا يعني أن السلطة تتوقف عند حدودها كمؤسسات لإخضاع المواطن داخلها أو داخل الدولة، بل تتعلق من خلال سؤال فوكو الدال وهو: "كيف تمارس السلطة؟". أي لا ينظر إلى السلطة، بالشكل العمودي بل في شكلها الأفقي، أي أن فوكو في هذا التصور يلخص التصور السائل كون السلطة يمارسها مالكها أو فئة حاكمة على محكومين، بل في نمطها باعتباره "جوانِي ومرتبط بنقاط متعددة بلعبة علاقات غير متساوية، يتهم الأفراد بشكل تلقائي فيها...".

إن ما يروم السيد فوكو هو لاذاتية السلطة أي أنها لا مصدر لها كذوات فردية أو جماعية، وبالتالي فلها أهداف ومرام، وأنها كذلك ليست نابعة من مصالح معينة، بل إنها في المجتمعات الغربية مشتتة، ولأنها كذلك فإنها لا تستجيب لرغبات الديمقراطيات الغربية. إن هذا التصور خلخلة للتصورات السائلة التي تطرح مالك السلطة وتابعيه، وبالتالي عزل علم السياسة باعتباره يدرس السلطة وفق هذا التصور العمودي واستلهام العلوم الاجتماعية والسيكولوجية وعلم الإجرام.. لدراسة السلطة عبر قلب التصور العمودي ذاك، أي كيف تشتغل السلطة من الأسفل إلى الأعلى في تداخلات

أفقية متشابكة، وبالتالي دحض التصور الماركسي المبني على قياس السلطة وبالصراع الطبقي. إن ما يهم فوكو بالأساس هو الكيفية التي تشتغل بها السلطة في الهوامش والأطراف، تفترض السلطة في انشغالها بذوات حرة "إذاً توجد السلطة داخل علاقة العبودية" ولأنها كذلك فإنها تفترض المنفذ (جلاد) وضحية ولا ينتهي الأمر عند الضحية بل إن الضحية ذاته يمارس سلطة على أخرى. وهكذا إذا كان الافتراض ممكناً فإن المقاومة حاضرة في مواجهة كل سلطة، وشرط كل مقاومة هي الحرية، هنا تتناسل السلطة حسب فوكو وتشتت المقاومة الخفية والظاهرة؛ وهذا ما يؤكد عليه في سلسلة كتبه الخاصة بتاريخ الجنس أو السجن والعقاب، لكن الحديث عن المقاومة هو ما يضعها موضع سؤال.. عن أي مقاومة يتحدث فوكو؟ هل مقاومة محافظة أم تقدمية.. يرد فوكو أن الدولة "ترسم الاطار العام الذي تشتغل داخله المؤسسات الانتظامية والإكراهية، ولكنها هي أيضاً التي تسمح بنوع من المقاومة المحلية أو أن تقصيها كلية"، سيتوقف منتقدو فوكو، خصوصاً في وظيفة المقاومة ودلالاتها الايجابية والسلبية، لذا يعتبره البعض بأنه عدمي لأنه "يعتبر المجتمع موجهاً من طرف يد خفية بدل أن توجهه وتحكمه سلطة سياسية مسؤولة وشرعية".

- 2 -

المفكر الفيلسوف جان بول سارتر

حياته

ولد جان بول سارتر في مدينة باريس عام 1905 وتوفي عام 1980. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا، تعهدته والدته ماري شوايتزر بعد وفاة والده الذي عمل موظفاً بحرياً وهو لا يزال صغيراً.

بعد انتهاء سارتر من دراسة الفلسفة عمل أستاذاً في الفلسفة وانخرط في صفوف المقاومة السرية الفرنسية.

بعد الحرب أصبح رائد مجموعة من المثقفين في فرنسا. وقد أثّرت فلسفته الوجودية التي نالت شعبية واسعة على معظم أدباء تلك الفترة. منح جائزة نوبل للآداب عام 1964، رغم شهرته كفيلسوف وأديب وكاتب وناقد اجتماعي فإن أبرز ما يميز سارتر هو طرحه لنظرية الوجودية وارتباطها بشكل كامل لا انفصام فيه كأنهما وجهان لعملة واحدة. فالوجودية هي جان بول سارتر – وجان بول سارتر هو الوجودية.

وهذه الفلسفة تقوم أساساً على نظرة الإنسان الفرد الذي ترى أن وجوده هو أهم صفاته وأنه غاية بذاته، ولا أهداف ما ورائية لوجوده بل هو الذي يحدد أهدافه بنفسه، وتؤكد من جهة أخرى أن حرية الإنسان مطلقة ولا حدود لها.

لقد تأثر سارتر في كتاباته بكارل ماركس وحاول أن يخلق نوعاً من الفردية "الإجتماعية" التي وان كانت لا تذوب في المجتمع فإنها لا تسعى إلى الإنفصال عنه.

ترك سارتر تدريس الفلسفة وخصص وقته كله للكتابة، فتعرّف إلى سيمون دو بوفوار ثم تطورت العلاقة بينهما فتساكنا طوال حياتها دون عقد زواج مسجل، وساندته ونوّلته شهرة واسعة في فرنسا وألمانيا ومعظم أرجاء أوروبا.

جان بول سارتر وحركات التحرر

ساند جان بول سارتر الحركات التحررية في فيتنام والجزائر، ووقف ضد مظاهر الاستعمار ووقف إلى جانب حركات التمرد الشعبي في فرنسا، زار المنطقة العربية عام 1967 ليطّلع عن كثب على الصراع العربي – الإسرائيلي، وانتصار إسرائيل في حرب حزيران 1967. لكنه أبدى موقفاً ملتبساً حول الصراع، حين طالب بجلاء القوات الإسرائيلية عن أراضي فلسطين وتعديل الحدود السياسية واعتراف إسرائيل بسيادة معينة لمجتمع فلسطين ووضع مناطق المقدسة في عهدة الأمم المتحدة والسماح بزيارة المقدسات من الطوائف الدينية بحرّية.

رأى سارتر في معاداة السامية خطراً على اليهود وتعاطف لمطالبهم في هذا الصدد، ورأى جان بول سارتر أن فكرة رمي إسرائيل في البحر هي فكرة عنصرية مرتبطة بفكرة معاداة السامية.

معظم دعوات سارتر إلى التحرر تناولها في كتاباته. وكذلك تناول في مقالاته مواجهة البرجوازية، كما دعا إلى مواجهة الإيديولوجية عن طريق مشاركة الطبقات المحرومة في مطالبها وممارسة النقد الذاتي باستمرار.

رفض جان بول سارتر حياد المثقف فدعاه إلى الاهتمام بالأحداث التي تجري حوله والإقلاع عن الصمت والهروب، ودافع عن المثقفين واعتبر أن المثقف هو الإنسان المدرك بوعي. اعتبره الفرنسيون زعيم الفلسفة الوجودية في القرن العشرين. شرح الوجودية في كتابه "الوجود والعدم" عام 1943 و"الوجودية" 1946 وألّف عدّة روايات منها "الغثيان" 1938، و"عصر العقل"

1945، و"لعنة الطونا" 1956. ارتبط اسمه باسم صديقته الكاتبة سيمون دي بوفوار الشهيرة لدى الفرنسيين واكتسب منها شهرة واسعة، بالإضافة إلى شهرته التي تجاوزت حدود أوروبا.

ساهم سارتر في المقاومة السرية الفرنسية ضد الاستعمار، كما ساهم أيضاً في إعطاء الجزائر استقلالها وكان قوله المشهور "السلام هو الحرية".

في آخر كتاباته تأثّر بالفكر الفرويدي مثلما تأثّر بالفكر الماركسي وأسس مجلته الشهيرة "الأزمنة الحديثة" وأعطاها وقته في كتابة تطور الفلسفة الوجودية. فقد سارتر بصره في نهاية عمره ثم مات بمرض في الرئتين عام 1980 تاركاً وراءه إرثاً كبيراً من الآراء والأفكار ولقباً عظيماً "زعيم فلاسفة الفكر".

-3-

الماكيافيلية في الفكر السياسي

نيكولاي ماكيافللي (1469-1527)

فكر ماكيافللي

نيكولاي ماكيافللي هو مفكر إيطالي من رواد الفكر القومي النهضوي وهو أول من أعطى صورة عن الدولة القومية الحديثة، كان ماكيافللي جمهورياً عنيداً محباً لذاته، كان ابن عصره وكان سباقاً لعصره في أمور كثيرة.

كان يملك تفكيراً محض واقعي وكان يبحث دائماً عما يدور وراء الستار ويهتم بالأحداث التي تدور من حوله ويتعقّب الدوافع الأولى والقوة المسببة للأحداث، وتجدر الإشارة إلى أنه شكّل في عصره مصدر قلق للكاثوليك والبروتستانت.

من أهم مؤلفاته كتاب "الأمير" الذي لاقى صدى واسعاً في إيطاليا وأوروبا والعالم، وكذلك " فن الحرب" و"المطارحات" والعديد من المؤلفات الأخرى.

سعى إلى توحيد إيطاليا وتخليصها من التشرذم السياسي وتحرير السياسة من اللاهوت أي فصل الدين عن الدولة. أرسى ماكيافللي فكرة سيادة الدولة وانطلق من أهمية الدولة القومية الحديثة وليس من الفرد.

تعددت نظريات ماكيافللي في الحكم ورأى في القوة وحدة الدولة وسيادتها وأنها وحّدت الشعب، وتحدث عن حب الذات الشامل، والمشترع والجحود من الأخلاقيات. ويرى أن الحاكم هو خارج نطاق الفئة المحكومة.

سوف نتناول فكر ماكيافللي لأهم الأفكار التي وردت في نظرياته وهي التالية:

أولاً- ماكيافللي والقوة

لم تتكامل نظريات ماكيافللي السياسية بطريقة منتظمة، بل ظهرت بشكل ملاحظات تتعلق بوضعيات معينة. ولكن كانت وراء هذه الملاحظات وجهة نظر منسجمة متناسقة يمكن أن تتكامل - إذا ما اعتني بها - نظرية سياسية. هكذا عوملت تعميماته بعده.

أما ما يختص بنظريته في الحكم فيهمنا منه هنا ما يتعلق بحب الذات، وبالمشترع.

أ- حب الذات الشامل

يتمركز وراء جميع ما قال في السياسات افتراض أنانية الإنسان، فهذا ما يضفي شيئاً من المعنى على مفهوم الأمان عند الجماعة، وهو ما يفسّر رغبة الحاكم في السلطة. يستند أصلاً إلى أساس يجد جذوره في أنانية الإنسان التي يلازمها ضعفه، وعدم كفايته بذاته. فإذا عجز الإنسان عن الدفاع عن نفسه بنفسه ضد هجمات الآخرين، وإذا كان راغباً في الحفاظ على حياته محبة بها، فمن الطبيعي ان يساند قوة - الحكومة - لأنها تؤمن له ذلك.

ومن مظاهر الأنانية الإنسانية التعدي والطمع، وينتج عن ذلك الصراع والمباراة في الحصول على المبتغيات المشتركة، يهدّد ذلك بالفوضى ما لم تتمكن قوة وراء القانون من كبح جماح هذه الحالة، هذا هو سر قوة الحاكم. ويعتبر ماكيافللي هذا من المسلّمات السياسية فلا يتناولها بالتفصيل.

ب- المشترع

أما المشترع فمهم جداً للمجتمع، يقدر في نظر ماكيافللي، أن يحدد خاصيات شعبه. يسهل هذا العمل عنده كونه "يسنّ القانون وينفذه"، ولا

ينحصر عمله المزدوج هذا في الحقل السياسي فحسب بل في جميع الحقول الإجتماعية. فمن الطبيعي أن يعتقد ماكيافللي بأنه ليس من حدود لما يقدر الحاكم على فعله.

وإذا كان هذا إيمانه "بالمشترع المنفذ" فيهون على هذا، في رأي ماكيافللي، خلق التوازن بين القوى الأنانية المتصادمة في مجتمعه.

غير أنه ليس من الواضح ما إذا كان يذهب ماكيافللي إلى خلق توازن دستوري (مثل بوليبياس) أم اجتماعي (مثل أرسطو) أم سياسي.

أما الأسباب التي دعت ماكيافللي إلى تبني نظرية متطرفة كهذه بالنسبة للمشترع فتعزى، على الأرجح، إلى ثلاثة أنواع من العوامل: الفكري، والتاريخي، والمنطقي.

ثانياً- حياة ماكيافللي وسياسته

لم نعرف الكثير عن حياته، غير أننا نعرف أنه دخل التاريخ عام 1498 يوم كان له من العمر تسعة وعشرون عاماً بعد إعدام القسّ السياسي سافونا رولا بشهر واحد. وكان هذا القس قد سيطر على سياسة فلورنسا لعشرات من السنين – العشرات الأخيرة من القرن الخامس عشر. عندها عيّن في وظيفة كاتب له أن يبقى فيها أربع عشرة سنة. وظيفة كاتب لها أن تتسع وتنمو مع الأيام، وظيفة وضعت ماكيافللي وجهاً لوجه أمام الحقائق الدبلوماسية الباردة التي سادت ذلك العصر المعروف بمؤامراته بين الدويلات الإيطالية بعضها ضد بعض وبين الدويلات والممالك الأوروبية. فلم يكن مستغرباً أن يصبح ماكيافللي أول محلل حديث للقوة السياسية.

وكان لتدافع بعض هذه الأحداث القوية تأثير على فلورنسا وعليه، ولا يتسع المجال هنا لسرد جميع المناورات التي قامت بها كل من فرنسا وإسبانيا وألمانيا والبابوية في سبيل تحقيق سيطرتها على إيطاليا، غير أن ذكر بعضها لضرورة. فلما وقع سوء تفاهم بين البابوية وفرنسا، بعد انهيار العصبة

الكبرى، حافظت فلورنسا على تحالفها السابق مع فرنسا. ولما تمكن يوليوس الثاني من طرد الفرنسيين من إيطاليا اضمحلت فلورنسا سياسياً.

وحتى القوى الوطنية التي كان ماكيافللي قد ساعد على تدريبها لم تقدر أن تقف في وجه جيش البابا الذي قام على المرتزقة السويسريين. وكان من من شروط البابا للصلح إعادة عائلة مديتشي إلى كرسي الحكم، وهكذا اضطر ماكيافللي – الذي كان دائماً جمهورياً عنيداً ومناوئاً لحكم آل مديتشي – أن يصبح ليبرالياً ممقوتاً عاطلاً عن العمل في عالم تتداعى أركانه حوله وله من العمر ثلاثة وأربعون عاماً (1512).

وهنا – عند هذه النقطة بالذات– تبدأ سخرية القدر في حياته بالظهور. وذلك في محاولاته المتتابعة لكسب عطف آل مديتشي والبابوية، هذه المحاولات التي تنم عن الكثير من الأنفة المكسورة والمرارة المحرقة التي لم ينجح معها ماكيافللي إلا في رسم صورة غير لائقة بعملاق فكري. وطالت مدة هذا التقاعد المفروض عليه أربعة عشر عاماً كان يحسّ فيها بعدم جدواه وقد حبس كطير مغرّد في قفص من ذهب. وكانت نتائج هذه التغاريد الحبية كتباً نفيسة: **الأمير، فنّ الحرب، المطارحات، تاريخ فلورنسا... ومسرحيات وأشعاراً وقصصاً متعددة.**

وأسدل الستار على مسرحية حياته بمشهد سخري أكثر مرارة من سابقيه. ذلك أنه كان أن نهبت روما عام 1527 واندحرت جيوش البابا أمام جنود شارل الخامس. عندها تسلمت الأحزاب الشعبية الديموقراطية زمام الحكم لزمن قصير في فلورنسا بعدما طردت آل مديتشي، فهرول ماكيافللي مسرعاً من منعزله – على أرض مزرعة في الريف – آملاً أن يتسلم وظيفته القديمة. غير أن فرص نجاحه خانته مرة أخرى. عندها كان كتابه "الأمير" مخطوطة، إذ لم يكن قد طبع بعد، قد تداولته الأيدي.

اكتسب ماكيافللي بعض العداوات وقد يكون خوف بعض الشخصيات، التي كان بإمكانها توزيع المراكز، من ذكائه ومقدرته من الأسباب التي ساعدت على إبعاده من مراكز الدولة الحساسة. غير أن القدر على سخريته كان رحيماً به. فقد مرض وتوفي قبل أن يعلم بأن قرار المجلس كان بأكثريته ضد تعيينه. وهكذا مات من حلم – عن كثب– باسترجاع أمجاده عندما يسترجع مركزه في سلك الخدمة المدنية في فلورنسا تاركاً وراءه ذكرى بعض الكتيبات التي سلّى نفسه بها مدة إقامته في منفاه ومنعزله الجبري.

يصف ماكيافللي هذه الحياة بكتاب أرسله إلى صديق له كان سفير فلورنسا في حاضرة الفاتيكان واسمه "فيتوري".

"وأخلع على عتبة البيت ثيابي التي لوثتها الوحول وأثر فيها شغل يومي لأرتدي بدلاً منها ثياباً ملوكية أدخل إلى مجالس القدماء من رجال الفكر الذين يستقبلونني بلطف وبشاشة ويولمونني وحيداً على موائد أفكارهم التي من أجلها ولدت: حيث لا أخجل من مخاطبتهم سائلاً إياهم عن أسباب أعمالهم، فيجيبونني بلباقة وكياسة، وحيث أنسى نفسي وجميع أتراحي ساعتين من الزمن".

"وحيث إن دانتي يقول لا يمكننا أن نتعلم ما لم نحفظ ما نسمع، فقد حاولت أن أدون الكنوز التي استحصلتها منهم وألّفت من هذه الملاحظات كتيّباً (De Hibs) أتعمق فيه بقدر المستطاع في أسباب هذا الموضوع فأبحث في مبادئ الحكم والدولة (The state) وفي أنواعه المتعددة، وفي كيفية الوصول إليه، وفي كيفية الحفاظ عليه وفي كيفية خسارته... ".

هذا الكتاب الذي كان مجموعة للأفكار التي دونها ماكيافللي على ضوء اختياره السياسي العملي، وعلى ضوء قراءاته في الكتب المعروفة عندئذ في حركة الإنسانيات لم يكن "الأمير"، بل كان بعضاً مما عرف فيما بعد "المطارحات"، ولكن على مخطط أضخم.

ولكن بينما هو يكتب ويخطط في مكتبه كانت الأحداث السياسية والتاريخية تتسابق على إيطاليا. ففي روما بابا جديد، وفي إيطاليا عهد سياسي جديد، والبابا بنى دولة ضخمة ليجعل على رأسها ابن أخيه، فهل من الغرابة بشيء، أن يحلم ماكيافللي بالعودة إلى الحياة السياسية فيؤثّر عبرها في مجرى التاريخ؟ ولما كانت المطارحات المخطط لها ضخمة وتتطلب وقتاً اقتطع منها بعض المقاطع والأفكار، وغيّر اسم الكتاب فأصبح "الأمير" (عام 1513) أهداه إلى لورنزو من آل مديتشي الذي سرعان ما أهمله ونساه. غير أن الكتاب اكتسب شهرة على كل حال إذ تناقلته بعض الأيادي وتلاعبت بأفكاره. ولكنه – على كل حال– كان من عداد قلة من الكتب التي أثرت تأثيراً يذكر في تطوّر الفكر السياسي.

أين تكمن عظمة الأمير؟ يتساءل بعض المفكرين السياسيين المحدثين. إنه ليس بأطروحة عظيمة في السياسة، كما وأنه خال من سمة الإبتكار الأصيل في التنظيم الإجتماعي، وتنقصه الحمية والعاطفة السياسية – اللهم إلا الفصل الأخير منه حيث يتكلم ماكيافللي عن توحيد إيطاليا – الفصل الذي جعل النقاد يرفضون، لهذه العاطفة المشتعلة فيه.

أما الروح الفكرية فيه فهي شيء آخر. هنا أنت وجهاً لوجه مع شيء ينقصه القليل القليل ليكون ثورة في التفكر السياسي. بالمقابلة مع الكتّاب الإنسانيين في عصره تنكر ماكيافللي للألوهيات كما تنكر للوراثيات والمثالية. إن الإتجاه السياسي لتفكيره كان واقعياً محضاً؛ وفي ذلك كان ماكيافللي ابن عصره – لا أحسن ولا أسوأ من المفكرين الآخرين ورجال السياسة والدبلوماسيين وموظفي الخدمة المدنية الذين عرفهم عصره (أي أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر) فالروح الفكرية للكتاب إذن هي الروح الواقعية التي تحدث بجرأة وإصرار ميزات المفكرين الإنسانيين.

ولكن أن تضع ماكيافللي في سياق عصره، أن تقترب كثيراً من سبب عظمته لا أن تقتنصه، لكي تتمكن من ذلك يجب أن لا تكتفي بمعرفتك بأن

ماكيافللي تبنى موقف الجحود من الأخلاقيات – الموقف الذي شمل أبناء العصر، بل يجب أن تعرف أيضاً وأيضاً أن ماكيافللي كان سباقاً لعصره بأمور كثيرة. لقد عاش في عصر أصبح النمو الإقتصادي فيه في حالة ازدهار كان لا بد معها من أن تقف إزارات الدولة السياسية بأشكالها المعروفة.

إن ما جعل من دويلات إيطاليا النهضة عظيمة لم يكن ازدهاراً صوفياً عجيباً للروح الإنسانية؛ إن هذه الدويلات وجدت نفسها في موقع استراتيجي بالنسبة للطرق التجارية العالمية بفضل انفتاح الشرق على يد الصليبيين والحروب الصليبية وبفضل نمو التجارة والصناعة اليدوية الخفيفة. ولو تمكنت هذه الدويلات الإيطالية من الإستجابة الموفقة لمتطلبات النمو الإقتصادي، لكانت تمكنت من حل مشاكلها فيما بينها وتخلصت من مساوئ التنافس المذلة، ولربما اتحدت في دولة قوية قومية.

عاملان كانا وفي ذلك الحين يتخطيان عتبة السياسة الأوروبية: الأول، هو الوحدة القومية، واللسان المشترك، والثقافة المشتركة والمصالح الإقتصادية المشتركة، والثاني هو المركزية القوية التي تستطيع، بتركيز القوى في الوسط، أن تحطم جميع الحواجز التي تؤدي إلى الإنفصال بين مناطق الوحدة القومية. ماكيافللي رأى العامل الأول بشيء من الغموض، أما العامل الثاني – استخدام القوة استخداماً واقعياً– فقد رآه واضحاً أكثر ما يكون الوضوح، وكذلك كان تعبيره عنه، وفي هذا تكمن عظمة "الأمير". لقد انتهج "الأمير" قواعد استخدام القوة وكان في ذلك سباقاً. كانت فلسفة ماكيافللي السياسية دراسة لفن الحكم أكثر منها نظرية في الدولة. كان ميدان اهتمامه البوليتيك (politik) وليس الشتاتليير، يهتم بتوطيد عملية آليات الحكم، بالقوى التي تولّد السلطة الحكومية وتطبقها. ويرى الأشياء من زاوية الطبقة الحاكمة لا من زاوية الطبقات المحكومة.

"يكتب ماكيافللي عن آليات الحكومة، عن الوسائل التي تجعل الحكومات قوية، عن السياسات التي يمكنها تضخيم قواها، وعن الأخطاء التي تقود إلى اهترائها وعزلها. السياسة والإحتياطات العسكرية، تسيطر على اهتمامه".

"غالباً ما كان ماكيافللي يناقش حسنات المبادئ اللاأدبية إذا ما استخدمت بلباقة لتكتسب للحاكم أهدافه. إنما هذا هو المسؤول عن شهرته السيئة. ولكن على الأغلب ليس ماكيافللي هو بـــ ضد أدبي، بقدر ما هو لاأدبي. هو يجرّد السياسة عن أي اعتبارات أخرى ويفعل ذلك ببساطة متناهية".

وبالرغم من أنه حلل استخدام الحكام للأساليب اللاأخلاقية طالما تكسبهم أهدافهم فهو لم يشك أبداً بأن الفساد الأخلاقي في شعب ما يجعل الحكومة الجيدة غير ممكنة. وربما كان هذا هو الدافع الأساسي والأهم في نصحه لــ "الأمير" بأن يتلبس ثوب الرياء. ربما هذا الدافع الأولي أيضاً لمهاجمته الأخلاقية المسيحية، كاحتقار الأمور العالمية، والإنصياع.

ويتضح من ذلك أنه يبشر بمقياس ثنائي للسلوك، واحد للحاكم، وواحد للمحكومين. ويبرّر ذلك بقوله إن الحاكم هو خارج نطاق الفئة المحكومة بالأدبيات المسنونة، وبأنه هو الذي يسنّ هذه الأدبيات، وكأن النجاح هو مقياس الحكم عنده لا القانون.

وكان ماكيافللي واعياً للقوى التي لا تخضع لعدّ أو قياس، والتي تدخل مع ذلك السياسة.

وليس بصحيح الرأي القائل بأن عدم اهتمام (أو بالأحرى حياد) ماكيافللي بالنسبة للأدبيات ترفع عملي من جهته. كان ماكيافللي مهتماً بشيء واحد: القوى السياسية، ومحايداً أو مهملاً لجميع الإعتبارات الأخرى – إلا بقدر ما تقدم أو تؤخر في هذه القوة.

أما أسلوبه، فكان ملاحظة الواقع التاريخي ملاحظة موجهة بذكاء مفرط وفهم سليقي. لقد أكد بوضوح أن الطبيعة الإنسانية هي هي أينما وجدت.

استخدم التاريخ كما استخدم ملاحظاته ليمثّل على استنتاج وصل إليه بدون أية إشارة إلى التاريخ.

ثالثاً- السياسة والأخلاق

1- بين ماكيافللي وعصره

وطبيعي أيضاً أن يلازم هذا التغيير في الإجتماعيات والإقتصاديات تغيير مماثل في الفكر السياسي. وكان ماكيافللي أبرز ممثل لهذا التغيير. فكان الوحيد من أبناء عصره الذي رأى الإتجاه الذي اتخذه السلوك السياسي عبر أوروبا، فقد عرف أن زمن المؤسسات التقليدية المتداعية قد زال وأن القوة تلعب دوراً سافراً في هذا الإنتقال. لقد وعى كما لم يع أحد غيره دور الفساد الأدبي والسياسي الذي ماشى اهتراء الإخلاصات الطويلة المعتادة، وأحس، لذلك، بضرورة حياة اجتماعية أصح.

وقلّ، إذا وجد، من عرف إيطاليا مثله، هذا لا يعني أنه لم يفته شيء، فسنرى أنه بالرغم من أنه كتب في ضحى الإصلاح الإنجيلي كان شبه أعمى، مع ذلك، عن الدور الذي ستلعبه الديانة في سياسة القرنين التابعين، ولكونه تربى في جيل البعث الإيطالي الوثني فقد فاته ما يمكن لأوروبا أن تحافظ عليه من المثل السياسية والأدبية التي عرفت في القرون الوسطى.

2- مقتبسات

الفصل الثامن عشر من كتاب "الأمير"

" بأية طريقة ينبغي أن يحفظ الأمير وعوده؟"

"كلنا نعرف كم هو مشكور، أن يحفظ الأمير وعوده وأن يعيش بأمانة واستقامة. مع هذا وكله تبين اختيارات أيامنا الحاضرة أن الأمراء الذين قاموا

بأعمال عظيمة ورائعة كان عندهم اعتبار زهيد للأمانة واحترام العهود. فقد تمكنوا بالرياء والخداع من خلق التخبط في عقول البشر، بينما أولئك الذين جعلوا الإخلاص أساس معاملاتهم هلكوا هلاكاً مريعاً ".

يجب أن تعلم إذن أنه أمامك طريقين للحرب، واحدة بواسطة القانون، والثانية، بالقوة. الأسلوب الأول هو أسلوب الإنسان، أما الثاني فهو أسلوب الحيوان الوحش. ولكن لما كان الأسلوب الأول غير كاف، لا بد لنا من اللجوء إلى استعمال الثاني، أي القوة. لذلك فمن الضروري أن يتعلم الأمير استخدام الإثنين – الوحش والإنسان –. وقد علَّم الكتّاب القدماء هذه الأمثولة للحكام والمراء بطريقة مكشوفة. فقد قصّوا علينا قصة تعلم أشيل وأمراء كثر غيره على يد شيشرون قصة تمثل هذا الأستاذ – بنصف حيوان وحش ونصف إنسان – أن يتعلم الأمير كيف يستخدم الطبيعتين، ذلك أن الواحدة منها بمعزل عن الأخرى لا تبقى ولا تدوم.

وهكذا يضطر الأمير أن يتعلم كيف يتصرف كالوحش. عندئذ يجب أن يقلد الثعلب والأسد. فالأسد لا يقدر أن يحمي نفسه من الأفخاخ، والثعلب لا يقدر أن يدافع عن نفسه ضد الذئاب. يجب أن يكون الأمير إذن ثعلباً ليتحسس الفخوخ ويتجنبها، وأسداً ليخيف الذئاب. أما الذين يرغبون بتقليد الأسد وحده لا يفهمون هذا. بناء عليه ينبغي على الأمير الحذق أن لا يحفظ وعوده عندما يضطره هذا الحفاظ على العهد إلى التضحية بمصلحته أو عندما تتغير الأسباب التي قادته إلى قطع هذا الوعد. لو كان الناس جميعهم أخياراً لكانت التضحية غير صالحة. ولكن بما أنهم أشرار، ولذلك فلا يحفظون وعودهم معك، أصبحت غير ملزم بحفظ وعودك معهم. ولن يدوم الأمير عذراً مبرراً لعدم تحقيقه ما وعد به. متى أراد تبرير مواقفه وجد أكثر من ذريعة لذلك. ونقدر أن نقدم الأمثلة على ذلك من تاريخنا الحديث.

سأكتفي بذكر مثل واحد. الإسكندر السادس كان دأبه غش الناس حتى أنه لم يفكر أبداً بشيء آخر. ومن المدهش حقاً أن الفرص كانت تؤاتيه دائماً.

بناء عليه ليس من الضروري أن يتخلى الأمير بالصفات المشكورة، بل من الضرورة أن يظهر وكأنه يتحلى بها. إنني لا أتجرأ على القول إن تحليه الفعلي بها ومحافظته الدائمة عليها هما من أشرّ الأخطار عليه. أما ظهوره بمظهر من يتحلى بها فهو مفيد. وهكذا فمن الخير أن تبدو رحوماً، مؤمناً وأميناً، إنسانياً، جدياً، وتقياً، ودينياً، ومن الخير أيضاً أن تكون كذلك. ولكن يجب أن تكون دائماً وأبداً على استعداد لتتغير فتتلبس الصفات المعاكسة عندما تدعو الحاجة. ويجب أن يعرف الأمير – وعلى الأخص لأمير جديد في منصبه – لا يقدر أن يجمع في نفسه، وأن يحافظ أيضاً على جميع الصفات التي تعتبر صفاتاً حميدة، لأنه كثيراً ما يضطر، لكي يحافظ على الدولة، أن يفعل عكس ما توحيه الأمانة والرحمة والإنسانية والدين. فينبغي أن يكون دائماً مستعداً لأن يجاري الرياح كيفما عصفت وأن يتطبع حسب تغيرات الحظ، وكما قلت سابقاً، ألا ينحرف عن طريق الخير والصواب، إذا أمكنه ذلك، ولكن أن يكون قادراً، إذا ما اضطر، أن يفعل الشرّ.

ويجب أن يكون الأمير كثير الحذر كي لا يخرج من فمه شيء غير تلك الكلمات المفعمة بالصفات الخمس المذكورة. ويجب أن يبدو، مظهراً ومنطقاً، كله رحمة وأمانة وإيمان وإنسانية ودين.

وأكثر هذه الصفات ضرورة هي أن يظهر بمظهر الدين. ذلك لأن الناس يحكمون بناء على ما يرون أكثر منهم بناء على ما يلمسون وكثيرون هم الذين يرون بينما قلة فحسب عليها أن تلمس وتحس. الكل يرى ما تبدو عليه مظهراً، وقلة تحس بما أنت عليه فعلاً. وهذه القلة سوف لن تتجرأ فتعاكس الكثرة خصوصاً إذا ما ساندت هذه الكثرة عظمة الدولة. وفي أعمال الناس، وخصوصا إذا ما ساندت هذه الكثرة عظمة الدولة. وفي أعمال الناس، وخصوصاً الأمراء الذين لا تقبل أحكام أفعالهم لا الإستئناف ولا التمييز، تبرر الغاية الوسائل.

إذاً دع الأمير يقصد الإستيلاء على الحكم والحفاظ عليه وسيتعرف الناس بهذه الوسيلة على جميع أساليبه. فالبلهاء البسطاء يؤخذون بالمظاهر وبنجاح المهمات، والعالم مليء بالبسطاء والبلهاء. أما الفقهاء غير البلهاء والبسطاء فهم دائماً في عزلة قاتلة – خصوصاً عندما تجد الكثرة في الأمير نقطة التقاء. وهناك أمير معاصر – من الأفضل كتمان اسمه – لا يفعل شيئاً أبداً إلا أن يبشّر بالسلم والوفاء، غير أنه بالفعل عدو لكليهما. وكلاهما، إن عمل بوحيه وطبّق، لأورده موارد التهلكة ولجعله يخسر حكمه وشهرته في مناسبات "عدة".

الفصل الثالث

الإصلاح الديني
وإسهامات لوثر وكالفين ونوكس

تمهيد

بعد تتبعنا لبعض المحطات والمنعطفات في تطور نشوء الحقوق الطبيعية والإيحاءات التاريخية التي استلهمتها والجذور الفكرية التي نبتت منها، نتعهّد الآن هذه الحقوق من مرتقبات متعددة ومختلفة علّنا نكتسب نظرة أعم وأشمل فيما يتعلق بها مما يزيد، ربما، في تعميق تفهمنا لها ولمهماتها المتصورة لها أو المؤلمة منها. وإذا كانت تلك التأملات والتصورات لم تتحقق آثاراً تاريخية ملموسة فإن ذلك قدر الكثير الكثير من الأحلام الكبيرة للإنسانية – وقد كانت الحقوق الطبيعية حقاً أحد تلك الأحلام. وربما كانت لهذا الإخفاق المرموق أسباب كثيرة. ومن إسهامات هذه الدراسات المقصودة تشخيص بعض هذه الأسباب – الشوائب. أما المقصد الأبعد من كشف هذه العيوب فهو التخلص منها والقضاء على مسبباتها – منهجية كانت تلك المسببات – المزالق أم فكرية، عملية أم نظرية.

أولاً: مفهوم الإصلاح الديني

إهتمت الحركة الإصلاحية، أولياً، بعلاقة الإنسان بالله وعلى الأخص بالوسائل والذرائع التي تمكّن الإنسان من السعادة الأبدية في العالم الآتي. ودارت بين وسيلتين للوصول إلى هذه الغاية - الإيمان والأعمال - مشاحنة قوية " أيها الأهم "؟.

وبأسرع مما أدانت الكنيسة حركة الإصلاح، تحدّت هذه الحركة حق الكنيسة في تقرير هذه المسألة. ولم تتوقف هذه الحركة بنفيها نفياً قاطعاً حق البابا بالتدخل في أمور الإيمان والعبادة. قد رفضت حتى حق المجلس العام. وقالت بحق ضمير الإنسان وحده في تقرير هذا الأمر - للضمير المستند إلى الأسفار المقدسة.

هذا نصّ، من مجموعة نصوص، لمفهوم الفردية. ولكي نميزه عن غيره من النصوص المختلفة والمتتابعة للفردية، نطلق عليه إسم "الفردية الدينية".

ومن مضامين هذه الفكرة السياسية أنها تقود إلى الفوضى الإجتماعية. ووازن هذا المفعول تأثير فكرة معاكسة قالت بها حركة الإصلاح - تلك هي فكرة التمشي الدقيق حسب قواعد الأخلاقية العامة - الوصايا العشر - كأساس جوهري للحياة المسيحية.

وبالمقابلة مع توكيد الكنيسة القديم على فعل الندامة الذي يتبع ارتكاب الخطيئة، أصرّت الحركة الجديدة على عدم الوقوع في الخطيئة.

وكان من مفاعيل هذا المعتقد أن قاد- نوعاً ما - إلى تحسن الحالة الإجتماعية، وأعاد الجمع بيمن الأخلاق والدين من جهة، والسياسة من جهة ثانية.

ولم تكن عناصر هذه الحركة اللاهوتية والكنسية والأخلاقية بغير ذات تأثير - على اختلافها عن المقولات العلمية التطبيقية السياسية - ومفاعيل على تطور الأمور السياسية.

غير أن هذا التأثير كان على أشده في سياق الفكرة القائلة بنبذ سلطة البابا. أي موقف، على الأخص، يجب أن تتخذه السلطة المدنية من أملاك الكنيسة وخراجها وشرعية التصرف بها – الأمور التي اهتم بها بابوات روما؟ وأية حدود يجب أن توضع – إذا وضعت حدود – على مبدأ التفسير الفردي للكتابات المقدسة – التفسيرات التي تعددت كثيراً وكانت في أكثر الأحيان ثورية ومتعصبة؟

أما فيما يتعلق بالأصول التي تحدّ من تطرف التفسير الفردي للكتاب المقدس – خصوصاً وقد قاد هذا التطرف إلى ثورات متعددة – فقد قال لوثر زوينجلي وكالفين بمساندة القوى السياسية القائمة طالما لم تعترف بالبابا.

وشهد منتصف القرن السادس عشر نهاية العهد الأول من عملية تبدل أوروبا الديني. كانت حينئذ اللوثرية قد أتمت عملها المميز وبدأت الكالفينية جهادها. فقد أقرت معاهدة أوجسبرج للسلم Augusburg 1055 بين شارل الخامس والأمراء اللوثريين حق هؤلاء باختيار الدين الذين يرغبون فيه. ونتيجة لذلك أصبح شمال ألمانيا دستورياً لوثرياً على الأغلب.

وبينما مال من بقي من أوروبا إلى الكالفينية، كانت قد بدأت منذ مجلس ترانت (Council of trent) حركة الإصلاح البابوي يؤازرها اليسوعيون (Jesuits).

وكان جواب السلطات المدنية على السؤال الأول مزدوجاً:

أ- وضعت هذه الحكومات يدها على القسم الأكبر من ممتلكات الكنيسة التي كانت شاسعة الأرجاء. ولم يختلف أمرها بالنسبة للسلطة التشريعية بالنسبة للأمور الكنسية.

ب- ومنحت حق التشريع على ما تبقى من الأمور إلى منظمة كنسية تخضع في النهاية لسلطة الدولة المدنية.

هكذا فعل هنري الثامن البريطاني. ويبدو أن الأمراء الألمان الذين ساندوا حركة الإصلاح الإنجيلية – اتبعوا ذات المبدأ والقاعدة. وأنه ليس من غير الطبيعي أن تكون غاياتهم المبطنة في هذه التدابير سياسية اقتصادية أكثر منها دينية.

وفي هذا ما فيه من المغازي للمتتبع اليقظ لتطور الحركة العلمانية – إحدى ميزات الفكر السياسي الحديث.

حقّ الشعب في مقاومة الطاغية؟

أولاً – في المسيحية

ربطت حركة الإصلاح الإنجيلية كما رأينا النظرية السياسية بالمعتقدات الدينية ربطاً أوثق مما تمكنت أن تقوم به حركات القرن الوسطى. غير أن هذه العلاقة بين السياسة والدين لم تكن لتخضع لصيغة مبسطة. ربما كان ذلك لعدم وجود الأحزاب السياسية.

على العموم ساندت الإصلاحية الإنجيلية حركة كانت قد وجدت سابقاً – أي حركة تقوية وتركيز السلطة الملكية. فقد عنى، لبعضهم على الأقل، إخفاق حركة الإصلاح في الكنيسة ذاتها أن هذا الإصلاح يتطلب معونة من الحكام العلمانيين، نجحت الإصلاحية الإنجيلية في ألمانيا لأنها استعانت بالأمراء. وكان الملك في فرنسا، خصوصاً منذ أواخر القرن السادس عشر المحور الذي دارت حوله وحدة القومية. وفي انكلترا تم الإصلاح على يد السلطة المطلقة التي تمتع بها هنري الثامن.

على العموم، فقد نجحت في أوروبا تلك الفئة الدينية التي ساندتها قوى علمانية سياسية قوية، الكاثوليكية في فرنسا وإسبانيا، والإنجيلية في انكلترا وألمانيا، وفي الحالين تركزت الملكية وتسلطت.

وساعدت تركيز السلطة الملكية عناصر اقتصادية. فلما خشيت الطبقة الوسطى ثورة الفلاحين والثورات الدينية المتطرفة التجأت إلى الملك تشد من عضده.

ونشأت على الأخص في أوروبا الشمالية أقليات دينية قوية وبرهنت جميع هذه الأقليات أنها، على مر الزمن، مصدر قلق واضطراب للاستقرار السياسي، إذ ناضلت جميعها لتكريس حقوقها دستورياً وشرعياً. وكان القضاء على أي منها، أمراً صعباً – وربما مصدراً لقلق أكبر واضطراب أوسع.

فمن الطبيعي أن تثار في مثل هذا الجو مسألة حق المقاومة، مقاومة الملك الطاغية ومقاومة البابا. وهكذا كان. فهل للمواطنين حق مقاومة حكامهم؟ تقدم بحث هذه المسألة الدينية السياسية جميع المسائل.

ثانياً– إسهامات لوثر – كالفن – نوكس

تبدّل الوضع الديني في أوروبا لعمل اللوثرية المميز وجهاد الكالفنية، أما نوكس فهو محيّر وغامض، وبناء عليه فإن الإصلاح الديني هو فعلاً ثورة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، بقيادة مارتن لوثر الألماني الذي بدأ بها عام 1520 وكذلك جان كالفن السويسري لا يقل أهمية عن لوثر، وإن كالفين تابع عملية الإصلاح، وإن عملية الإصلاح الديني تعني مواجهة احتكار الكنيسة في روما لتفسير الإنجيل المقدس ومعارضة إضفاء القدسية الإنجيلية على المذهب الكاثوليكي حيث ينظر إلى المسيحية عامة من خلال الكثلكة.

فالإصلاح الديني الذي قاد إلى البروتستانتية في إطار الكنيسة المسيحية الغربية قد تطور ليصبح ثورة ضد تكبيل العقل بقيد الوحي، وحركة التنوير الأوروبي هذه هي إمتداد لثورة الإصلاح الديني.

ويمكن تلخيص هذا، إن ثورة الإصلاح الديني قادت إلى حركة التنوير وهذه قادت بدورها إلى الثورة على الكنيسة، وبالنتيجة فصل الدين عن الدولة وإخضاع الحياة السياسية لإرادة البشر بعيداً من الغيبيات.

لقد واجه لوثر وكالفن عسرات ومشاكل عدة إلا أنهما حققاً الإصلاح الديني بالتتابع على عكس المفكر نوكس الذي اتصف بالشجاعة والغموض. والتفسير التالي:

أ- ساند الشعب في حق مقاومة الطاغية والحاكم (فهو شجاع).
ب- الحاكم الملك مسؤول تجاه الشعب ويستمد سلطته من الشعب لكن هذا المضمون متناقض (فهو غامض).

أما الجواب على هذين التفسيرين فهو التالي:

1- لوثر (Luther) يقول:

"إنما هو ليس بصواب بأية طريقة أن يناوئ المسيحي حكومته، سواء عملها عادلاً أم غير عادل".

ربما كان موقف لوثر هذا متأثراً بعدم ثقته بالعامة:

"أمراء هذا العالم هم آلهة، والشعب العامي إبليس .... أفضّل أميراً يخطئ على شعب يعمل الصواب والخطأ".

ولا بد لنا من الإشارة هنا إلى أن تطور اللوثرية كان مغايراً جداً لما قصده لوثر – خصوصاً بالنسبة لهذه القضية.

2- كالفين (Calvin)

ومن الغريب أن رأي كالفين لا يخالف بالنسبة للسؤال المطروح على بساط البحث، رأي لوثر، وهذا على مخالفته له في مفهوم الدين، وبالتالي حول مجمل التصرفات العلمانية الدنيوية. فاستسلام الكنائس اللوثرية بما فيه من صبغة دينية صوفية يتعارض مع اعتبار الكنائس الكالفينية النجاح العالمي واجباً مسيحياً. وربما كان هذا ما دعاها إلى النظر في مهمة الدولة وكأنها تتضمن مراقبة الأخلاق والمعتقد. ولكن الكنيسة هي التي تقرر هذا المعتقد.

ومع أن كالفين يشاطر لوثر في رأيه في الإجابة عن السؤال المتعلق بحق المقاومة الشعبية للحاكم، يجد المدققون مبدأ آخر في مؤسساته، (المجلد الرابع الفصل العشرين ص 31) حيث يقول:

"على الموظف الأدنى واجب المقاومة ضد الطغيان إذا ما صدر عن رأس الدولة وواجب حماية الشعب ضد هذا الطغيان".

ولا يسعنا في هذا السياق المستعجل أن نقيّم نظريات كالفين وما تتضمنه، أو نتعرّض إلى طريقة تكاملها اللاحق، وصولاً الى مدينة الدولة الحديثة.

3- نوكس (Knox)

أما جون نوكس، وربما لأسباب سياسية اجتماعية دينية، فقد ساند حقّ المقاومة الشعبية للحاكم (الملك) - بالرغم من أنه قبل بجميع نظريات كالفين العقائدية:

"الأغنية العامة اليوم هي: يجب أن نطيع ملوكنا خيرين كانوا أم سيئيين، لأن الله أمر بذلك. ولكن مريعاً سيكون الإنتقام الذي سيحلّ بأولئك الذين يفكرون بالله، باسمه، وبأوامره. وليس أقل كفراً أن يقال بأن إطاعة الملوك حين تأمر بالمنكر من أن يقال إن الله بإرشاده هو خالق الظلم ومستبقيه".

غير أن ما يسوغ هذا الحقّ - حق مقاومة الحكم - في رأي نوكس هو تركيز الإصلاح الديني ومساندته. إنما هو واجب المؤمن أن يصوّب ويقاوم مهما قام به الملك وكان متعارضاً مع كلمة الله، مجده، وعزه.

نعم إن مضامين البعض من تعاليم نوكس توحي بفكرة انتخاب الملك وبالتالي بالقول بأن سلطة الملك مستمدة من الشعب. فالملك إذن مسؤول تجاه الشعب باستعمالها واستخدامها. ولكن هذه المضامين بقيت غامضة عنده.

لم تتكامل نظرية حقّ الشعب في المقاومة – مقاومة الطاغية إلا في فرنسا القرن السادس عشر. وكانت تناوئ في ذات الوقت هذه النظرية نظرية معاكسة. حقّ الملوك الإلهي. ذلك لأن فرنسا، بحجة افتقارها إلى قوة ملكية متسلطة في انجلترا وإسبانيا في ذلك الحين، كانت مسرحاً لحروب متتابعة بين 1562 و1598 تجلت فيها الوحشية الإنسانية والتعصب الديني بأبرز وأبشع مظاهرهما.

وكُتب لانكلترا في القرن اللاحق أن تسير على ذات الطريق.

ثالثاً- في الإسلام

وكما في المسيحية كذلك في الإسلام – تتعدد المواقف من حق الشعب في مناوأة الطاغية. وهذا طبيعي، ولا ظروفاً مختلفة تضطر المنظرين إلى تبني مواقف مختلفة – خصوصاً وأن التقييم يرجع إلى الحرية، أكثر ما يرتبط بالواقع ولأن التنظيم في سلم الأولويات ليس تنظيماً حسابياً يستمد صحته من اعتبارات قبلية بل ينصاع، وهذه هي الحكمة العملية لمعطيات الضرورات الواقعية.

مثال: حديث رواه الحسن البصري

قال " *لا تسبّوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم مم يشاء فلا تستقبلوا الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالإستكانة والتضرّع*".

من الواضح أن هذا الحديث لا يسمح بالثورة على الحاكم، ولكن موقف الماوردي مغاير. ويورد الماوردي حديثاً شرعياً مستفيضاً عن الظروف والأحداث التي تؤدي إلى فقدان الإمام لإمامته، وهو لا ينكر حقّ الرعية في رفض طاعة الإمام الفاجر.

(مثلاً الجرح في عدالته بارتكابه للمحظورت والمتعلق بالشبهات متى فقد الإمامة نظرياً فهل يحق للرعية عندها رفض طاعته؟).

وتأتـــي نصيحة الإمام علـــي عليه السلام **ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً**... وتأتي في هذا الإطار الحضاري العام ذو بعد حضاري ينسجم مع الموقف الإسلامي عامة. ويشترك في هذا البعد الحضاري "الصفة" الإسلام والمسيحية.

وكذلك عمر بن الخطاب عليه السلام لقب بالفاروق (العادل) ونادى بالحرية رافضاً العبودية وتواصل العديد فيما بعد من الإصلاحيين كأمثال كبار المفكرين الإسلاميين – جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، محمد رشيد رضا، وعبد الله العلايلي، وصبحي الصالح، ومحمد حسين فضل الله، والشيخ مهدي شمس الدين والبطريرك بشارة الراعي، الذي أبدى ملاحظات إيجابية هامة حول العروبة وأبعاد الطائفية الدينية عن الدولة داعياً للحوار بين الأديان وأصل الفكر حول مدينة الدولة الحديثة السيدة الحرة... مع بالغ أهمية دور رجال الدين في تعزيز القيم والدين والأخلاق والإيمان ونشر الفكر المستنير والعدالة والحرية في نفوس الشعب ضد الظلم والاستبداد ومناوأة الطاغية، وغيرهم الكثير من رواد هذه المدرسة صاحبة الفكر التنويري.

لذا الجدير ذكره أن الإصلاح الديني واصل امتداده وانتشر من أوروبا إلى خارج حدودها. وأحدث نشر الفكر التنويري نهضة في العالم والذي نتحدث عنه الآن... آملين التواصل وتفعيل هذا الفكر وصولاً إلى تحقيق مدنية الدولة الحديثة، أي الدولة المدنية الحرة السيدة المستقلة.

الفصل الرابع

روسو (1712- 1778)

تطور فكرة العقد الإجتماعي وروسو

تبدأ نظرية العقد الإجتماعي بافتراض أن الإنسان كان يعيش في الأصل في حالة تسمى "حالة الطبيعة" التي سبقت التنظيم السياسي. وقد كان في حالته هذه يخضع إلى قوانين الطبيعة كما تصفها له الطبيعة وكان ممتلكاً لحقوق طبيعية أيضاً. إلا أن هذه الحال البدائية لم تدم وكان عليه أن يهجرها إما لأنها كانت بسيطة جداً ووقتية، كما يقول البعض، أو لأنها كانت غير مريحة وصعبة بحيث لا يمكن التسامح في قبولها، كما يقول فريق آخر.

وبناء على ذلك سعى الإنسان سعياً مقصوداً لاستبدالها فكوّن اتفاقاً أو مقاولة أو عقداً مكّنه من أن يعيش في ظلّ مؤسسة سياسية. وبخضوع المجموع للنظام نالوا حمايتهم جميعاً، وعلى هذا فإنهم يفقدون حريتهم الطبيعية ويحصلون على الطمأنينة في الوقت عينه. وبهذه الواسطة أيضاً حلّ القانون الوضعي محل القانون الطبيعي وأصبح لكل فرد حقوقاً سياسية وواجبات. وهكذا نجد أن الدولة هي فعِل مقصود ومن عمل الإنسان وأن سيادتها مستمدة من رضى الشعب.

وفي الوقت الذي لم تقدم فيه هذه النظريات القديمة تفصيلاً مقنعاً لتأريخ الدولة ومنشئها وتطورها نجد أن كلاً منها قدمت معلومات ذات قيمة. فبينما تؤكد نظرية القوة على عامل واحد من عوامل نشوء الدولة فإنها تشير إلى حقيقة مهمة وهي أن الدولة على خلاف المنظمات الإنسانية الأخرى، تمتلك قوة طبيعية تجبر على الخضوع.

فالقوة والسيطرة إذن هما صفتان مميزتان للدولة، وأن الحرب قامت بدور كبير في نشوء الدولة وتطورها. وبينما لا توضح النظرية الطبيعية المسببات الحقيقية التي أنشأت الدولة ولا طبيعة تطورها، تؤكد حقيقة مهمة وهي أن الدولة ليست مخلوقاً صناعياً وإنما هي موجود حتمي ونتيجة غير مباشرة لحاجات الإنسان وطبيعته.

وبينما استخدمت النظرية السماوية لدعم ادعاءات الرؤساء الدينيين والدنيويين، فإنها مع ذلك تبين المسؤولية الخلقية للسلطة السياسية في الوقت عينه، والدور المهم الذي قام به رجال الدين في الحياة السياسية الأولى. أما نظرية العقد الإجتماعي، فإنها على الرغم من أنها غير دقيقة من الناحية التاريخية، فإنها تبين قيمة رضى الشعوب كعامل نفسي هام في نشأة الدولة، كما تبين أنه من الضروري أن يكون القانون طبيعياً بمعنى أن يشتمل على مبادئ مقبولة عن العدالة ويتجاوب مع حاجات طبيعة الإنسان وظروف الزمان والمكان. وقد ساندت هذه النظرة الثورات التي أطاحت بحكومات الطغيان كما كانت الأساس لنمو الديموقراطية الحديثة.

مفهوم العقد الإجتماعي ومراحل تطوّره

لجأ المفكرون السياسيون إلى نظرية العقد الإجتماعي لخدمة أغراض سياسية متعددة وللتركيز على قيم سياسية واجتماعية جديدة.

وتبقى الفردانية، مفهوماً جديداً في ما يستحقه الإنسان الفرد في المجتمع، الركيزة الأقوى لقيام صرح النظرية.

ومن هنا يركز التعاقد على علاقة الفرد بالمجتمع. كما يقدم تفسيراً، ولو عقلانياً، لمصدر الإجتماع، وبالتالي لمبررات الخضوع السياسي، أو إذا فصلت، الإلزام.

منهجياً، وسياسياً كذلك، يستحسن أن ننتبه إلى الملاحظات التالية التي ساقها أحد الثقات في هذا الحقل. لقد سبق ذكر الفردانية والعقلانية تمهيداً لفهم هذه الملاحظة:

"النظرة السياسية التي يقدمها توماس هوبز في كتابه الليفاياثان (الإله الأزلي) هي النتيجة المتطرفة للعقلانية وللفردانية – وكأنها كانت برهان الخلف لكليهما".

وصحّت من مرتقب العقلانية تسمية العقد الإجتماعي Political Crib ذلك لأن التعاقد الإجتماعي أصبح الطريقة الوحيدة التي تبقت أمام المنظرين للاستدلال من مبادئ عامة وواضحة ومتناسقة على وجود المؤسسات السياسية والإجتماعية بعدما أصبح العقل الإنساني المقياس الأبعد لقياس القيم وإصدار الحكم بخصوصها.

كان هذا جوهر الجواب الذي قدّمه كانط لسؤال مايتلاند:

سأل مايتلاند: كيف حدث أن استعارت النظرية السياسية من القانونيين (المحامين) فكرة التعاقد، "الفكرة الأجشع والأكثر شراهة من جميع المقولات القانونية"، وجعلتها أساس الدولة؟

وأجاب كانط:

"كانت فكرة التعاقد الوسيلة الوحيدة الممكنة لوضع الحقوق الطبيعية للإنسان الفرد في إطار الدولة".

وبذكر الحقوق الطبيعية يكتمل ثالوث الظاهرات المميزة للقانون الطبيعي الحديث: العقلانية والفردانية والراديكالية. ويبيّن هذا علاقة القانون الطبيعي بالعقد الإجتماعي.

"بالفعل ما كان بالإمكان صيغة نظرية العقد الإجتماعي لو لم تقدم الفكرة الحديثة للقانون الطبيعي أساساً له. لم يكن هنالك من جديد في التوكيد على أن الإنسان هو كائن عاقل، قادر على توجيه نفسه وعلى الإستنباط من عقله لمقياس يساعده على الحكم فيما يتعلق بمحيطه. لم يكن هنالك من جديد في فكرة أن الإنسان يولد حراً ومتساوياً مع جميع الناس، وفي فكرة الحالة الطبيعية (التي تسبق الحالة السياسية والإجتماعية)، وفي السعي وراء تفسير للتغيير الذي حصل مع نشوء المؤسسات السياسية والإجتماعية. إنه فقط انتقال في النبرة المشددة على هذه المعلومات العامة والمتداولة في إطار نظرية القانون الطبيعي.

وهذا الإنتقال في النبرة هو ما يفسّر لماذا يواجهنا بغتة معتقد يسعى عن قصد وتصميم لفهم المجتمع المدني نتيجة لعمل مقصود ومخطط له من قبل أعضائه ...

... النبرة انتقلت الآن لتؤكد على الفرد".

وإذا كان القانون الطبيعي قد وفّر، مساعداً، الأساس لنظرية التعاقد الإجتماعي، فإن العقد الإجتماعي بدوره قد ساعد القانون الطبيعي على سدّ ثغرة تسربت منها الإنتقادات ضد تطبيق مبادئ القانون الطبيعي. ولم يلحظ أهمية هذه الثغرة المنظرون الثقات في الحقل. ولذلك ولأنهم لم يفردوا لها بحثاً خاصاً، نراها في إطار قضية مغايرة. إننا نرى مثلاً العلاّمة دانتريف يمرّ عليها في معرض بحثه لطبيعة العقد الإجتماعي حيث يقول:

" شكلياً (أو رسمياً) التعاقد هو تعبير للإرادة الفردية بقصد توطيد علاقة الواجب المتبادل التي ما كانت لتحصل بفضل القانون الطبيعي. ومن زاوية المحتوى مضمون العقد هو الحقّ الطبيعي للفرد – الحقّ الذي يستبدله بحقّ يساويه قيمة أو يزيد عليه – المنافع الإجتماعية وسلامة التنظيم السياسي. العقد الإجتماعي يمكن أن يحدث تغييراً جذرياً كاملاً في الحقّ

الأولي الطبيعي – كما هي الحال مع هوبس وروسو كما يمكن أن يترك هذا الحقّ دون أي تغيير فيه أو تبديل، بالأحرى هو هنا.

الحفاظ عليه – كما حاول لوك جاهداً أن يثبت. ولكن، في جميع الحالات، كان العقد النمط الضروري لجمعه الواجبات القانونية والسياسية".

يهمنا بوجه خاص هنا من زاوية المنهجية، الإشارة إلى النجدة التي قدمتها نظرية العقد الإجتماعي لنظرية القانون الطبيعي – توفير الأساس لتبادل الموجبات بين المواطنين. إذ لولا ذلك لأدى تطبيق القانون الطبيعي – في مجتمع لا يقول بالقانون الطبيعي إلا قسم من أبنائه – أبنائه الأبرار الفاضلين – نقول أدى تطبيق مبادئ القانون الطبيعي إلى نتائج تضر عملياً بمصالح هؤلاء الأبرار. وتخدم – على العكس تماماً من الغاية التي أراد المدافعون عن القانون الطبيعي خدمتها، نعني تحقيق العدالة – مصالح الأشرار الذين يسخّرون ما يقدرون على تسخيره من وسائل الإجتماع لمصالحهم الخاصة.

المهم الآن التنبه إلى التحدّي الكبير – على الصعيدين الفكري والمنهجي معاً – الذي يواجهنا به التفكير بإعادة النظر في نظرية العقد الإجتماعي من جهة وفي صيغة القانون الطبيعي من جديد من جهة ثانية.

ولا شكّ في أن للمنهجية المدروسة إسهاماتها هنا كما في الحقول المغايرة من رقاع الحضارة الإنسانية.

أجمع كل المفكرين بعد سلسلة من الآراء والإنتقادات وتقييم للحسنات والسيئات على فكرة منطقية جامعة هي أن **روسو هو الابّ الروحي للعقد الإجتماعي والمفكر الساحر الذي لمع اسمه ثائراً على الطغيان واقترن مع الحرية، ونقل الدولة من الإطار الفردي إلى الإطار الإجتماعي**، وهو التطور الهائل للفكر الحديث والديموقراطية. فهو الرائد في مساعدة الثورات ضد الظلم والإستبداد والطغاة من الحكام والاساس في نمو الديموقراطية الحديثة.

روسو وسبينوزا ومسألة الحرية

للحرية مفاهيم متعددة. الحرية السياسية هي ما يهمنا مبدئياً في هذا البحث لا الحرية الفلسفية (الماوراء الطبيعة). والحرية السياسية هي جزء من الحرية الإجتماعية. وهي ذات ضلعين على الأقل ترتبط بأحدهما علاقة الفرد (أو الأقلية أو الأغلية) بالحكومة، وثانيهما، علاقة الفرد (أو الأقلية) بالجماعة (الأغلبية). وفي الحالتين تقرر مدى هذه الحرية عوامل متعددة كالقانون والرأي العام والتقاليد والمصالح – مشتركة كانت أم متنافرة، والقوى – جماعية كانت كما في الأحزاب أو الفئات الضاغطة أم فردية. هذا على الصعيد الواقعي.

أما على الصعيد النظري فيقرر هذا المدى إما مبدأ فكري عام مثل قولنا: تنتهي حرية الفرد حيثما تبتدئ حرية الآخرين، وإما قوانين معينة كما في الدساتير المختلفة للبلدان المتعددة.

وقد عرف سبينوزا الحرية، وكأنها " معرفة"، وبالأخص معرفة الحدود التي تقيد تصرفاتنا الإجتماعية والسياسية، وأقرّ بضرورة هذا الحدود. وربما فعل سبينوزا ذلك ليجاري ثقافة العصر الذي سيطر على مخيلته نظام نيوتن للعالم الفيزيائي.

غير أن معرفة الشيء (واقع ما) تختلف عن وجود أو حصول ذلك الشيء (الواقع).

وإذا ما ميزنا بين الإرادة والعقل تبين لنا نقطة ضعف في هذا التعريف للحرية التي هي من خاصيات الإرادة. وهكذا فكثيراً ما أسيء استعمال هذه الكلمة، الأمر الذي يدعونا إلى وضع معيار محدد لاستعمالها الواعي. ولا يصح أن يعتبر هذا القرار تشريعاً وجب على الباحثين اتباعه. إنه مجرد اقتراح تبرر استعماله والتمسك به منافعه ونتائجه.

يجب أن تتم ثلاثة شروط في حالة يصح أن تنطبق عليها كلمة "حرية": - أولاً، المعرفة الواعية، ثانياً: إمكانية الإختيار، وثالثاً: القدرة على تنفيذ هذا الإختيار. فإذا لم تتحل حالة ما بإحدى هذه الشروط أو بجميعها فاستعمالنا كلمة "حرية" لوصف تلك الحالة سوء استعمال يجب أن ندان عليه – اللهم إلا إذا استعملنا اللغة بمهمتها الشعرية أو التصويرية الرمزية.

ولا غرو أن نرى من هذا المنطق المزالق والمصاعب الفكرية التي يثيرها في عقول المدققين قول روسو: "ولد الإنسان حراً". ولا ينجو من هذه الإتهامات قوله: "إكراه الشعب على الحرية". وإن تألمت هذه النظريات من مضاعفات أسلوبية وملابسات منهجية، تظل لها قيمتها السياسية والإجتماعية. فالاسئلة إذن حول الدوافع التي تكمن وراء القول بها والمقاصد التي تبغي تحقيقها مثل هذه النظريات مرام ذات قيم اجتماعية وسياسية خليقة بصرف الجهود. وإن اهتداعنا إليها وتقييمها بوضعها في سياقها الأرحب لتظهر حسناتها كما تظهر سيئاتها بشكل أوضح للرائي ليس بالأمر السهل والبسيط. لحسن حظنا ليس هذا بالضروري الآن.

وللتدليل على ضرورة المنهجية بالنسبة لهذا المفهوم من الضروري أن نقتبس المقطع التالي من أحد كبار المفكرين الإنكليز، توماس هل غرين:

"وما هو الذي يمنح للحرية؟ ينبغي أن نقرّ بأن كل استعمال للكلمة، ويقصد به تعبيراً عن أي شيء سوى علاقة اجتماعية وسياسية، علاقة إنسان مع إنسان، يتضمن ولا شكّ تشبيهاً ما. وحتى معناها الأصلي فهو غير ثابت أو محدد. إنها تتضمن دائماً ولا شك إعفاءً من الضغط بواسطة الآخرين. أما مدى هذا الإعفاء وشروطه، كما يتمتع بها الإنسان الحر، في مجتمعات مختلفة، فهي بدورها مختلفة كثيراً: برهة تستعمل لفظة "حرية" لمطلق شيء سوى علاقة موطدة بين الناس، فمعناها يتأرجح أكثر وأكثر ...".

"وهكذا، كما في أفلاطون، تستعمل لفظتا "الحرية" والعبودية لتعبرا عن علاقة بين الإنسان من جهة، مميزاً بين نفسه وبين تلك الميول التي لا تميل نحو خدمة مصلحته الحقيقية، وبين تلك الميول impulses من جهة ثانية. إنه "عبد" عندما تسيطر عليه، وهو حرّ عندما يسيطر عليها".

وفضلاً عن أن هذا المقتبس يشير إلى معنيين "للحرية" سياسي ونفسي، فإنه يشير إلى غموض هذا المفهوم وصعوبة فهمه.

وهكذا فهو يربط، كما ينبغي، بين تطور هذا المفهوم في تاريخ الفكر السياسي والمنهجية. وبالفعل كانت أحدث تطورات هذا المفهوم، مستفيدة من عبر الماضي وومضات الإلهام لدى المفكرين السابقين ومبادئ المنهجية المؤتمنة، صيغة بطريقة، يساعدها مبدأ التطورية، تتخطى معه التناقض الذي ساد اعتقاده عصر الحضارة التي عبر عنها جون ستيورت مل بقوله "تنتهي حرية الإنسان الفرد حيث تبدأ حرية سواه".

"ومن أهم مضامين هذا التطور أنه يمكن أن يصل إلى حدّ يتخطى معه التناقض الذي يحصل على مستويات معينة بين حرية أحدهم وحرية الآخرين. إن البعد الثالث للحرية يقوم بمهمة اجتماعية عصرية لم يفقه كنهها التفكير السياسي حتى اليوم. هذا الدور هو تهيئة الإطار المناسب للتنسيق بين الحريات. بالأحرى للتغلب على التناقض الحاصل بينها".

"وكانت فكرة التطور والنمو عنصراً واحداً من عدة عناصر تساعدت لتغيير الصورة وقلب الذهنية، لتجعل التناغم بين الحريات حلاً افضل، لمشكلة تصادفها، من رسم حدود معينة لكل منها".

هل تنتهي بذلك قصة العلاقة بين المنهجية والحرية؟ بالطبع لا. كانت تلك قصة المنهجية مع الحرية على الصعيد الفلسفي، أو إذا فضلت، النظري. تبقى قصة هذه العلاقة على الصعيد العملي – على صعيد الممارسة. إن

بحوث المنهجية والسياسة جميعها تقريباً تصبح لاغية إذا لم تكن واقعاً أصيلاً في شبكة العلاقات التي تسأل عن تكويننا، نحن البشر، وعن مصيرنا.

الحرية ومسألة الفرد والمجتمع والدولة

الأمثولة الأولى هي مساندة الروسوية لمفهوم الحرية. فقد تبين لنا أن الإنطلاق من مفهوم بدائي للحرية، يكوّن في رأي روسو، أساساً وطيداً لا يصح أن تزعزعه حتى الظروف الواقعية القاهرة للتنظيم الإجتماعي الأفضل – التنظيم الذي ينتهي بالناس إلى ممارسة درجات أرقى وأغنى لهذه الحرية. فالحرية عند روسو، هي معاً نقطة انطلاق للتنظيم المشروع لحياة المجمتع وغاية نهائية ينبغي أن لا تغيب عن أذهان المسؤولين عن تقرير مصير هذا المجتمع. كما وأنها ينبغي ألا يتناساها الأفراد أو يحجموا عن التضحية بكل غال ورخيص بغية تحقيقها.

فهي، لذلك، مقياس يصلح أن يستعمل للحكم على صلاح الحكم أو فساده. وهي بالتالي، من جملة المبررات التي تجعل الإلزام السياسي مشروعاً.

غير أن لغة روسو تعطي الإنطباع شبه الخاطئ بأن تمتع الإنسان بالحرية هو أمر واقع. ربما كانت لغة روسو هي المسؤولة عن غموض هذه القضية. على كل، ينبغي أن نلاحظ أن الحرية الفردية للإنسان هي أمر واقع بمعنى ضعيف جداً. نعم إن الإنسان حرّ بواقعه – بمعنى أنه، دائماً وأبداً وضمن دائرة تتسع وتضيق حسب ظروفه، وشخصيته، يظلّ أمامه اختيار مسؤول بين إمكانيتين على الأقل: – إما أن يتخذ موقفاً معيناً بالذات وإما أن يتبنى موقفاً مخالفاً له تجاه أمر وحيد فريد يجد نفسه بين براثنه القوية التي لا يمكنه التخلص منها.

ولكن على هذا المستوى البدائي قد تمتزج الحرية مع العبودية امتزاجاً يصعب جداً معه التمييز بينهما، إما من زاوية الرائي الدارس المحلل لهذا الوضع وإما من زاوية الإنسان نفسه الغارق فيه.

وإذا كانت للحرية أهمية، حتى على هذا المستوى، فأهميتها تكمن بضرورة إمكانية تعدي حدود هذا المستوى البدائي والعبور فوق حواجزه إلى مستويات أعلى وآفاق أرحب. من يكتفي بهذا القدر من الحرية لا يتميز بشيء يذكر من الناحية العملية الواقعية، عمن لا يؤمن بالحرية. لكي يتميز، يجب أن يفكر على الأقل بالانتقال من على هذا الصعيد إلى صعيد أعلى. عليه أن يترجم الحرية النفسانية بحرية التصرف المسلكية.

وفي فعل هذا الإنتقال بالذات تبدأ ممارسة الحرية عند ذاك الإنسان. ومعها تبدأ سلسلة الإشارات التي بالإستناد إليها، يميز بينه وبين من يعيشون على المستوى الأدبي السابق.

أما فعل هذا الإنتقال عندما يكون واعياً ومسؤولاً فهو ما نسميه بفعل الإلتزام، وهو بأبسط تعبير ربط بين واقع الحرية ونتائج ممارستها عن طريق الوعي لقيم اصيلة ومبادئ تستحق التضحية وعقائد، على التكاليف التي تتطلبها، بناءة تعد بمغانم لا تقدر بثمن وبمردود مرصود.

وما هذا الإنتقال سوى خطوة أولى في طريق طويلة وصعبة تختلف مراحلها نضجاً وغنى وروح، وعمق نظر، باختلاف الأشخاص والثقافات.

فالحرية إذن تنشأ عن واقع ويحد تطورها أكثر من واقع. تنشأ عن واقع نفساني واع، وتحدّ تطورها إمكانات موضوعية. على هذا الصعيد الموضوعي تكون ممارسة الحرية مستحيلة مثلاً ما لم تقدم الحياة إمكانيات متعددة أمام الإنسان. ولكن جوهرها هو عدم الإكتفاء بالواقع والسعي إلى تطويره وتحويره - المعركة بين الإنسان الطموح وظروف حياته، المعركة التي، بدخولها ومحاولة توجيهها، يفرض الإنسان على نفسه مختاراً أعباء مسؤوليات تضطره بتبعاتها حتى إلى تطوير نفسه.

جوهر الحرية

إننا نصرّ، استنتاجاً، على أن الحرية، هي جوهراً، قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع – هذا مع كونها ربطاً شديدة الصلة بين الواقع والإلتزام الناوي، على تحسين هذا الواقع.

ولهذا الإصرار كل كون الحرية جوهراً قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع أو مجرد تمتع بواقع – مع كونها وثيقة الصلة بربط شديد الوشائج بين واقع والتزام تقرير مرادي – لهذا الإصرار مضمونان مهمان:

المضمون الأول هو رفض الحرية المطلقة أصلاً. تنشأ الحرية من واقع، وتتعرف على نفسها بمجابهة واقع يشكل معضلة أو مسألة صعبة، وتتطور وتنمو بمقدار ما تتوفق في مجابهة هذه المسألة – أي بملازمتها للواقع. وفي جميع هذه المراحل يكون الواقع ومجابهته جزءاً لا يتجزأ من فعل الحرية. وفي هذا الفعل تتجسد الحرية عملاً ذا أبعاد موضوعية تتنكر للامحدود المطلق.

و**المضمون الثاني** هو أن جوهر الحرية هو ممارسة هذه الحرية. وتكريس هذه الممارسة يتم بفعل التزام. وفي المبادئ التي تحدد هذا الإلتزام، وفي القيم التي توجهه، نقرأ دستور الحرية ومخطط، أو بعض مخطط، الشخص الملتزم. وإذا اتفق أن عرف الإنسان، ساعة يتخذ هذا الإلتزام، جميع المبادئ والقيم التي تؤلفه، عرف وقتئذ مشروع معنى حياته. وإذا توقف في تنفيذه، فقد وفر محتواه.

ولكن، على الغالب، يأتي الإلتزام العام الشامل هذا على مراحل فيتسع فكراً وثقافة، ولسعة اطلاعه، ولمدى ثقافته، ولدرجة استعداده لتقبل المؤثرات ومجابهة التحديات. وهكذا نرى الإنسان نفسه يتطور وتتطور معه حريته، وهذا أمر تنبّه له روسو، وهو في ذلك، وبرأينا، على حقّ. وما دامت الحرية

المعيوشة مبدأ إنسانياً، سيظل قارئ العقد الإجتماعي يتحسس العلاقة بين واقعه – بقطع النظر عن العصر الذي يعيش فيه، وبين فكر روسو.

غير أن هذا التطور قد يكون تقدمياً وقد يكون رجعياً تقهقرياً. نعم إنه من الأفضل أن يكون تطوراً تقدمياً ولا شك، ولكنه، في بعض الأحيان، ولأسباب واقعية اجتماعية، قد يتخذ الإتجاه المعاكس. على كل يبقى السؤال: "هل كان هذا التغير في الحرية عند إنسان معين في مجتمع معين تقدمياً أو تقهقرياً"؟ سؤالاً تجريبياً. ولا يصح أن يجاب عليه قبل دراسة الوقائع ذات العلاقة العلمية به. وتقديراتنا هي أنه يختلف باختلاف الأشخاص والظروف. فروسو، وبقدر ما يتحكم بطبيعة الجواب الصحيح لهذا السؤال، بذلك القدر بالذات يعرّض فكره إلى الخطأ، وآماله إلى الخيبة.

وحتى لو لم يخطئ فتخيب آماله، يظل سؤاله، وبالتالي جوابه، خطأ منهجياً.

وكذلك الحال فيما يتعلق بسؤال روسو وجوابه حول ارتباط الإنسان بالمجتمع وتأثير هذا الإرتباط على الحرية. لقد صحّ أن الإنسان هو جسم مستقل طبيعياً عن المجتمع الذي يعيش فيه بمعنى أنه، لو شاء، لعاش مدى حياته دون احتكاك مباشر بأناس أخرين. ولكن، من رضي بهذا النوع من الحياة، يتنكّر للحياة الإجتماعية التي تهيّئه لها مؤهلاته الطبيعية.

أي من الحياتين أفضل؟ هذا سؤال ناقص في نظرنا؟ أفضل لمن؟

وإذا صح السؤال بأقرب طريق وأسهل طريق – الطريق غير المزروع بالألغام المنطقية والمنهجية والتجريبية – أصبح "أيّ من الحياتين أفضل للإنسان المختار"؟ هذا سؤال سليم. ولكن الجواب عليه، لا يمكن أن يعطى بمعزل عن معرفة ذلك الشخص، وقيمه ومبادئه، والتزاماته، والمهن الذي يود أن يشبع حياته به.

ومتى دخل في مجتمع على أساس تعاقد – واضح أم مبيت – تفتحت أمامه آفاق أوسع ورحاب أفسح. ولكن هل يزيد ذلك، بحكم طبيعته، في حرية الفرد أو حرية المجتمع؟ هذا سؤال يجيب عليه روسو بالإيجاب. وقد يصح جواب روسو على بعض المواطنين، ولكنه لا يصحّ على الجميع. وحتى لو اتفق أن صحّ، يظل السؤال والجواب غير سليمين من الزاوية المنهجية. غلطة روسو هنا، كغلطته في الحالة السابقة، هي أنه يجيب جواباً قبلياً على سؤال تجريبي. وقد عمم حيث لا يصح التعميم.

وما يصحّ على الإنسان الفرد، بالنسبة لهذه القضية، يصح على المجتمع.

ومع هذا يظل للتفكير الروسوي حول العلاقة بين الفرد والمجتمع قيمة وجيهة، وخصوصاً عندما يصر على أن نوعاً من الإنسجام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع هو شرط من شروط الإستقرار الإجتماعي والعدالة الإجتماعية وبالتالي تكثيف الحرية.

واهتمامه بالجمع بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة عن طريق التوفيق المشروع بينهما، وقلقه فيما يختص بضمانات هذا التوفيق حلاً مستقراً ويستمر، هما ظاهرتان بليغتا المدلول في ذلك الإتجاه.

ولكن اقتراحاته فيما يتعلق بالأساليب التي توفر الجوّ الأفضل لهذا الإنسجام والتأليف هي اقتراحات ينبغي أن يعاد فيها النظر.

أبعاد الحرية

ونرانا هكذا ننتهي، مع روسو، إلى اكتشاف بعد ثالث للحرية. ولكن دعنا أولاً نعيد النظر في البعدين السابق ذكرهما. ومن ثم لنعد الإشارة إليهما بلغة جديدة يسهل معها ربطهما بالبعد الثالث.

فالبعد الأول هو كما يبدو لنا أمر ذاتي يتمتع به الإنسان بقطع النظر عن قسرية الظروف المحيطة به. هذا هو البعد النفساني العقلي المشاعري

تجاه ظروفه أو القضية التي يجابهها. وفي هذا الموقف النفساني تعبّر حريته عن نفسه حتى ولو كانت جميع الإمكانات المسلكية مغلقة في وجهه. إنه بإمكان الإنسان مثلاً أن يتقبّل خطراً لا مهرب منه جباناً خائفاً أو شجاعاً جريئاً. هذه هي الحرية الذاتية. ويمكن أن يتمتع الإنسان بها حتى ولو انتفت عنه الحرية الموضوعية. بهذا المعنى قد يكون رجل سجين حراً بالرغم من سجنه. "هل إنسان حرٌّ؟". هذا هو سؤال تجريبي. والجواب عليه، ليكون صحيحاً وإذا كانت صحته غاية مبتغاة، ينبغي أن يستند إلى الوقائع ذات العلاقة العلمية به.

وهذه الحرية الموضوعية أو المسلكية نفسها هي البعد الثاني للحرية. وهي أن يكون للإنسان أكثر من بديل ممكن لما يجابهه من أمور أو قضايا. فإذا ما توفر له عمل هذا الأمر أو ذاك ولو بأثمان تختلف وزناً وكلفة، فهو حرّ بالمعنى الموضوعي أو المسلكي. ولا مانع من كون الإنسان حرّاً بالمعنيين السابقين معاً .عندها يتأثر فعله ببعدَي الحرية. بالأحرى، ينبغي على الحرّ بالمعنى الأصيل أن يتمتع بهما معاً، وذلك توطئة للجميع بينهما وبين البعد الثالث لهذه الحرية الأصيلة. ولكن قد يصعب أحياناً هذا الجمع لبعض الناس، فهؤلاء، أحرار لا بالمعنى التام الناجز الأصيل للحرية، بل بجزء أو جزءين منها.

أما البعد الثالث للحرية فهو – وعلاوة عن الشرطين السابقين– مسؤولية التوفيق عند الإنسان بين حريته الفردية ببعديها السابقين أو بأحدهما، وبين حرية إنسان آخر يربطه به نظام اجتماعي ما أو التزام. وعملية هذا التوفيق هي عملية مضنية معقدة، بقطع النظر عن عدد الأشخاص الذين يؤلفون أطرافها. قد يعقدها العدد أكثر وأكثر. ولكن المبادئ ذاتها التي تقرر نوعية هذا التأليف بين شخصين هي التي تناط بها مسؤولية تقرير العلاقة بين أشخاص عديدين.

وعلى صعيد هذا البعد تركّز النبرة لا على جعل الإنسان سيداً لمصيره، الأمر المهم، بل على نجاح التوفيق بين حريتين أو أكثر في اتجاه يوفر للمساندة الناتجة عن هذا التوفيق لا وحدة الهدف أو الغاية فحسب، بل أيضاً فعالية ملموسة قوية تضفي على المجتمع قوة وتوفر له أسباب الوحدة والعدالة والمدنية.

وعلى هذا الصعيد تعبر الحرية عن نفسها على المستوى السياسي – أو إذا شئت أن ترى الموضوع من أفق أرحب قلت: على المستوى الإجتماعي.

ولما كان يساند البعد الثالث هذا للحرية بعدان أسبقان. البعد النفساني، والبعد المسلكي، فمن الطبيعي أن نستنتج أن البعد الإجتماعي السياسي للحرية لا يمكن أن يكون أصيلاً إلا متى توفرت الظروف التي تجعل من الإنسان مواطناً ذا حرية بمعناها الموضوعي المسلكي. ولكن لا تكون ثمار الحرية على هذا الصعيد، وإن تمتع بها الكثيرون، إلا من حق الأحرار بنفوسهم أولاً وقبل كل شيء. ومن لم يكن حراً بنفسه لم يذق طعم الحرية الأصيل، وإن هو استساغها، لا على الصعيد الموضوعي المسلطي ولا على الصعيد السياسي الإجتماعي.

ومن النتائج الهامة لهذا البحث علاقة هذا الموقف بما يختص بالظروف الإقتصادية للفرد. يصبح توفير العوامل الإقتصادية التي تساعد الإنسان على تحقيق البعد الموضوعي. ولكن الحرية بهذا المعنى تظل ضعيفة الفعالية التاريخية – فعالية صاحبها.

ومن هذا نستنتج أن أبعاد الحرية الثلاثة هي عوامل يتمم أحدها الباقيين.

ونعتقد أن الحرية الأصلية نفسها وبأبعادها الثلاثة تخضع لمبادئ التطور والتغير كما اقترح روسو. ولكننا لا نوافقه على ديمومة تقدمية هذا التغير فيها أو في أحد أبعادها.

إنها لمسؤولية ضخمة أن نجعل هذا التطور تقدمياً دائماً وأبداً. وتعددت أبعاد هذه المسؤولية. وتشبعت كما تشابكت أغصانها وجذورها.

كما وأننا نؤمن بأن التعاطف بين الإنسان الفرد وأبناء مجتمعه ليس بحكم طبيعته للأفضل بالنسبة للفرد أو بالنسبة للمجتمع. قد يكون أحياناً داعياً للتغير نحو الأسوأ. لذلك تبقى مستديمة مسؤوليتنا في جعل هذا التعاطف يهدف بدون انقطاع نحو الأفضل. وأعظم مسؤولية هي تحقيق هذا الأفضل.

الفصل الخامس

الطبقة الثالثة أو السيادة الشعبية

سيادة الشعب أو السيادة الشعبية: تطوّر المفهوم

لقد وضع النظرية التي تضع السيادة بأيدي الشعب بالأصل بصورتها العامة كتّاب عاشوا في عهد الإمبراطورية الرومانية. فلقد كتب شيشرون الذي تأثّر بمذاهب الفلسفة والرواقية في القانون الطبيعي والمساواة، يقول إن السلطة السياسية تقع نهائياً في يد الشعب عامة. ومع أن آثار هذه النظرية لم تكن لتحمي، إلا أنه طغت عليها في ظلّ الإمبراطورية الرومانية نظريات أخرى تنادي بأن "إرادة الامبراطور لها قوة القانون"، وطغت عليها بعد ذلك نظرية تقول إن المصدر الأعلى للسلطة إلهي، وإن الله أناب عنه الإمبراطور أو البابا ليكون السلطة العليا في الأرض. وبمضي الزمن أصبحت نظرية الحقّ الإلهي دعماً وسنداً لسلطان الملوك في الدول القومية الناشئة. إلا أن هذه النظرية هاجمتها الجماعات المناوئة للملوك، وأدى ذلك إلى انتعاش نظرية السيادة للشعوب في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ولقد وجه الهجوم إلى نظرية سلطة الملوك المطلقة وفي الوقت عينه إلى الدفاع عن سيادة الشعوب على أساس استنادها إلى القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي الأصيل. وقد استخدم لوك في انكلترا في القرن السابع عشر هذه النظرية بتشجيعه وإعطائه الشعوب الحق في الثورة على الإستبداد. وقد ساندت هذه النظرية مساندة أساسية مؤلفات روسو وجيفرسون فأصبحت بذلك، الأساس الذي استندت إليه الثورة الفرنسية والثورة الأميريكية. وبعد حدوث هاتين الثورتين أصبحت نظرية سيادة الشعوب الأساس المنطقي للحكومات الديموقراطية.

حين إجراء تحليل قانوني دقيق لنظرية سيادة الشعوب، تظهر أمام الباحث عدة نقاط تسترعي انتباهه. فالشعب، مجموعاً من دون تحديد، لا يمكنه ممارسة السيادة، والرأي العام غير المنظم لا يمكنه أن يكون معبراً عن السيادة مهما كانت قوته لأنه لا يمكن ممارسة سلطة السيادة إلا من قبل أولئك الذين يغدق عليهم القانون حقّ التعبير عن إرادة الدولة عن طريق جهاز من أجهزة الحكومة. وبهذا المعنى تعد سيادة الشعب، على أحسن تقدير، سيادة سياسية فقط، أي الإرادة العامة التي تؤثر على أعمال الدولة أو الرضى العام بالخضوع للسلطة الحاكمة وللقانون. ويستطيع الشعب صاحب السيادة في أسوأ الحالات أن يكون قوة كامنة وأن يقوم بالثورة على الحكم القائم وإحلال حكومة أخرى محله توافق هواه وإرادته. وعلى كل فإن السيادة ليست هي تأثير الرأي العام ولا قدرته الكامنة على القيام بالثورة.

وإذا ما استخدمت السيادة الشعبية بأضيق معانيها لتدل على سيادة قسم من السكان هم الذين يملكون حقّ التصويت فإنها لا تعني أكثر من أنه في الدولة التي يعم فيها حقّ الإنتخاب تكون أكثرية الناخبين في مركز يمكّنها من دون أن تفرض إرادتها في النهاية، بطرائق قانونية إذ يشارك الناخبون قانوناً، في ممارسة السلطة بموظفين أو بممثلين ينتخبونهم لتنفيذ سياستهم، وأحياناً بطريق الإفصاح عن إرادتهم بالإستفتاء العام. ولكن حتى بهذا المعنى

لا يملك أكثر من خمس السكان حقّ التصويت في أكثر الدول ديموقراطية. أما في الإنتخابات التي تتميز بالمنافسة الشديدة فإن الأغلبية لا تكاد تزيد عن خمس عدد السكان. وعلى هذا فإن سيادة الشعب تعني سيادة عدد غير محدد يؤلف أقلية صغيرة من مجموع السكان.

إن نظرية سيادة الشعب تقضي على قيمة السيادة باعتبارها فكرة قانونية، فإذا كانت الدولة تضم هيئات حكومية منظمة تسن القوانين وتعمل على تنفيذها فإنها تكون في هذه الحالة دولة تقوم على أساس قانوني، وبخلاف ذلك لا وجود للدولة، وأن أية محاولة لسن القانون أو تنفيذه بغير الطرائق والوسائل القانونية لا يعد عملاً من أعمال الحاكم الشرعي، وإنما هي ثورة غير شرعية. وبناء على ذلك يمارس الشعب سلطاته في السيادة بالطرائق القانونية فقط، وهذه السلطات لا يمارسها إلا عدد قليل فقط، أو أن الشعب يستطيع تحقيق مطالبه بالثورة التي هي في الواقع استخدام لصلاحياته في السيادة بطريقة غير سلمية تهدف إلى تدمير الدولة. وهكذا نجد أن سيادة الشعب في الأوقات السلمية لا تزيد على سيطرته بوساطة الرأي العام الشعبي. أما في الأحوال غير السلمية فإن الثورة فقط تستطيع القضاء على الحكم القائم. ولا يمكن ممارسة السيادة الشعبية إلا بالثورات المتكررة أو بنظام الإستفتاء العام الذي لا يمكن تطبيقه من الناحية العملية في الدول الحديثة الواسعة الأرجاء. والحقيقة أن موضوع سيادة الشعب هو موضوع فيه كثير من المتناقضات.

وتتضمن نظرية سيادة الشعب في الوقت نفسه عدداً من الآراء الثمينة السديدة بحيث يستطيع الشعب الإعراب عن آرائه بوساطة الرأي العام بأفضل الطرائق القانونية الممكنة. وهذا الإتجاه يسمى عادة الإتجاه الديموقراطي، ومعظم الأفكار المهمة التي يحتوي عليها تتمثل في وسائل عديدة كالدساتير المدونة والإنتخابات الشعبية العامة والسلطات التشريعية التي

ينتخبها الشعب والإنتخابات المتكررة والحكومات الإقليمية الذاتية ومسؤولية الحكومة تجاه حزب الأغلبية وحقّ الناخبين في اقتراح القوانين، ونظام الإستفتاء العام وترشيح الناخبين لمن يرضون عنهم من الأشخاص لتسلّم المناصب ذات المسؤولية.

وبفضل هذه الوسائل وغيرها يستطيع الشعب إيجاد علاقة طيبة مع الحكومة، وإبعاد خطر الثورة. لذا تكون الحكومات التي تقوم على سند دستوري وطيدة الأركان ما دامت تحكم في حدود قانونية معينة وتسهر على حفظ حقوق الشعب ومصالحه. كما أن الحكومات الشعبية تبقى ذات قيمة عالية ما دامت تعمل على تحقيق رغبات الشعب. وفي الدول الديموقراطية الدستورية الحديثة، يلتقي الرأي العام بسيادة الشعب مرات عديدة، على الرغم من أن كلا منهما مستقل عن الآخر. إن التأثير المعنوي للرأي العام يجب أن لا يمزج بسلطة الدولة الشرعية في سنّ القوانين.

ولقد ظهرت نظرية معدلة للسيادة الشعبية في فرنسا في أثناء الثورة الفرنسية، وتقرر هذه النظرية أن السيادة تستقر في الشعب، الذي نظر إليه بمجموعه كشخص واحد. وتمثل هذه النظرية التأثير القوي الذي لعبته فكرة القومية في ذلك الوقت. ولقد عارضت هذه النظرية نظرية روسو القائلة إن السيادة مقسمة تقسيماً بين جميع الأفراد الذين يعيشون في ظل الدولة. وقد كانت أهداف هذه النظرية الجمع بين الأسس الديموقراطية للسيادة الشعبية ونظرية الدولة التي تجمع شمل الأمة وتوحيدها. وقد كانت أهداف هذه النظرية الجمع بين الأسس الديموقراطية للسيادة الشعبية ونظرية الدولة التي تجمع شمل الأمة وتوحدها. وقد كان من الطبيعي لهذه النظرية أن تتصف بالرمزية ما دامت ممارسة السيادة تكون بوساطة الأفراد التابعين لدوائر حكومية فقط لا بوساطة الشعب من حيث هو وحدة عامة. لأن الأمة ليس لها شخصية موحدة واضحة تختلف عن شخصية الأفراد المكونين لها.

السيادة سلطة لسنّ الدستور

بعد أن استطاعت نظرية سيادة الشعب القضاء بنجاح على السيادة الملكية ونشر حكومات ديموقراطية، كان لها أن تبحث عن المكان الشرعي الذي تستقر فيه السيادة. وقد قام بهذا البحث جماعة من الفقهاء في القرن التاسع عشر توصلوا إلى نتيجة تقول إن السيادة تستقر في جماعة من الأشخاص الذين يسنّون الدستور ولهم الصلاحية لتعديله بعد تنفيذه.

وهذه النظرية التي تتصف أساساً بطبيعة فقهية تجري على هذا النحو. إن القانون الأعلى للدولة هو دستورها. وتخلق مجموعة مبادئه إطار الدولة أو شكلها وتوجز سلطاتها وتحدد علاقة الدولة بمواطنيها. وهكذا نجد أن الحكومة تكون محدودة في صلاحياتها بالدستور، وأنها أقل شأناً من حيث السلطة، من تلك الهيئة التي تستطيع عمل هذا القانون الأساس أو تغييره، فأولئك الذين يصنعون الدستور يصنعون القانون الأعلى للدولة ويفصحون به عن إرادتهم المباشرة، وبهذا فهم أصحاب السيادة ومالكوها. وقد نجد أن السلطة التشريعية في بعض الدول هي التي تقوم بهذه المهمة، بينما نجد في دول أخرى أن هذه الصلاحيات يعهد بها إلى لجنة دستورية خاصة.

إن هذه النظرية تتجنب الغموض الذي يحيط بنظرية سيادة الشعب. وللوهلة الأولى إنها منطقية معقولة، إذ تضع السلطة العليا في يد هيئة معلومة تمتلك السلطة القانونية النهائية. ومع كل هذا هناك عدة اعتراضات عليها، فبينما نرى أن السيادة سلطة تمارسها الدولة على الدوام نجد أن الهيئة الخاصة التي تعيّنها الدولة لتعديل الدستور، لا تعمل إلا بصورة منقطعة وفي مناسبات قليلة. ويبدو أنه ليس من المنطق في شيء أن تعد السيادة، وهي حياة الدولة وروحها، راقدة مهملة في هيئة قلما تنهض لممارستها. وفي الحقيقة تستقر السيادة في الهيئات التي توضح أهداف الدولة في الحاضر، لا في الهيئة الأصلية – التي غالباً ما تكون وراثية – التي وضعت في الماضي.

كذلك لا تستقر في يد هيئة لا تجتمع إلا نادراً ولغرض إجراء تعديل في الدستور بالطرائق القانونية.

والإعتراض الثاني هو الإعتراض الذي يهاجم الأساس القانوني الظاهري لهذه النظرية، وهو أن هيئة تعديل الدستور لا تملك السلطة القانونية المطلقة التي هي روح السيادة وجوهرها. فهي لا تستطيع أن تسن القوانين حسبما تشاء، ولا تستطيع كذلك ممارسة سلطة الحكومة الفعلية. والشيء الذي تستطيع القيام به قانونياً هو تعديل الدستور فقط. وأية محاولة تذهب وراء ذلك تكون غير شرعية واغتصاباً للسلطة.

لهذا فإننا نجد أن هناك تناقضاً ومغالطة في إعطاء السيادة لهيئة محدودة الأعمال. فهي ليست أكثر من هيئة حكومية تمتلك صلاحيات وواجبات محدودة، على الرغم من أهميتها، ترمي إلى إعادة توزيع ممارسة السيادة بين مختلف هيئات الحكومة. وهي لا تملك غير هذه السلطة، وعليها أن تسلك سلوكاً محدداً بالدستور. على أن هذه التفرقة تبدو غير واضحة في بعض الأقطار، كبريطانيا، التي يوكل فيها إلى السلطة التشريعية كل من عمل على تعديل الدستور وسن القوانين الإعتيادية، إلا أنها واضحة في أقطار أخرى، كالولايات المتحدة، إذ يتطلب تعديل الدستور بطريقة قانونية اجراءات خاصة، وحيث تستطيع الحكومة استخدام بعض الهيئات التي تشنها لهذا الغرض كالمؤتمر الوطني المركزي أو المؤتمرات التي تنشئها في مختلف الولايات. وإذا ما دعت الحاجة مثل هذه اللجان فإنها ليست لها صلاحية السيادة التامة بل لها عمل محدود هو تعديل الدستور فقط.

سيادة السلطة التشريعية

وهذه النظرية تضع السيادة في كل الهيئات الحكومية التي تقوم بسن القوانين إذا كانت هذه الهيئات تعمل في نطاق اختصاصها القانوني وبالطريقة القانونية التي ينص عليها دستور الدولة وقوانينها.

ولما كان تعبير الدولة عن إرادتها يعد المظهر الأعلى لسلطانها، فإن جميع هذه الهيئات التي تشارك مشاركة قانونية في التعبير عن هذه الإرادة تمارس سلطة السيادة. وهذه الهيئات لا تشمل المجالس البرلمانية التشريعية – المركزية والمحلية – فقط، بل تشمل كذلك المحاكم بقدر ما لها من صلاحيات المشاركة في عمل القوانين، وتشمل الموظفين الإداريين الذين يملكون سلطات تقديرية واسعة، والناخبين حين يفصلون في بعض القضايا بالإستفتاء الشعبي أو بالإنتخابات، والهيئات الخاصة التي تملك حقّ تعديل الدستور. وهذه النظرية تعدّ الدولة وحدة وحكومتها وحدة أخرى.

والسيادة بالنسبة إلى هذه النظرية تستقر في الدولة بين الهيئات الحكومية المختلفة. وتختلف مسؤولية كل من هذه الهيئات بحسب أهميتها. ويجب أن لا ننسى أنه ينبغي على كل هيئة من هذه الهيئات أن تمارس السلطة الممنوحة لها وأن تعمل بالطريقة التي نصّ عليها دستور الدولة وإعادة توزيع سلطات الدولة. والقول بأن قوانين الدولة لا يمكن تنفيذها دوماً بدقة أمر صحيح، ولكن المهم هنا أن هذا الأمر ينتج عن نقص في طبيعة الإنسان وضعف في التنظيم الحكومي وهذا لا يتعارض مع طبيعة السيادة القانونية.

ويعد هذا أحسن حلّ مقنع لحل مشكلة موضع السيادة القانوني في الدولة، فهذه النظرية تجمع بين جميع النقاط القوية لنظرية السيادة الشعبية والدقة القانونية لنظرية سلطة وضع الدستور مستندة في ذلك إلى الحقيقة والواقع. وتعترف هذه النظرية، كما تعترف نظرية السيادة الشعبية بأن سلطات السيادة موزعة على عدد كبير من المواطنين في الدولة الديموقراطية والحديثة، وتعترف كنظرية وضع الدستور، وأن السيادة مفهوم قانوني، ولا يمكن ممارستها إلا في الحدود والطرائق القانونية. وهي تتجنب ناحية الغموض ووجهات النظر غير الواضحة، وتتجه في الوقت نفسه اتجاهاً قانونياً محضاً أيضاً. وهي بهذا تدفع بنظرية السيادة إلى الوراء بعيداً بحيث

تكاد تقضي على وجودها. ولكنها تقدر الحقائق من أن السيادة تمارسها هيئات الحكومة المختلفة ممارسة قانونية، وتعمل على رسم أهداف الدولة. وهكذا تستقر السيادة في الدولة ولكنها لا تظهر إلا عن طريق سن القوانين بوساطة حكومية هذه الدولة وتنفيذها.

السيادة القانونية والسيادة الفعلية

يصبح الفرق بين السيادة الفعلية والسيادة القانونية كبيراً في حالة حدوث ثورة. ويمكن تعريفها بأنها الخطوة العملية الناجحة، وغير القانونية، لتغيير موضع السيادة. أما الثورة الخائبة فهي تعرف عادة بالعصيان. ويمكن أن تكون الثورات على نوعين:

1- **داخلية**، وهي التي ترمي إلى القضاء على التوزيع القائم للسيادة في داخل الدولة بطرائق غير قانونية.

2- **خارجية**، وهي إعلان جزء من أجزاء الدولة الإنفصال والإستقلال كدولة ذات سيادة.

والثورة الفرنسية مثال للحالة الأولى، والثورة الأميركية مثال للثورة الثانية. وإن محاولة مقاطعات جنوبي الولايات المتحدة الأميركية الإنفصالية كانت من نوع العصيان والتمرد الداخلي. ويمكن اعتبار الثورات أمراً مقبولاً من الناحيـــة الخلقية، إلا أنه لا يمكن أن يكون كذلك قانونياً، لأن ما يسمى بـــ "الحقّ بالثورة " لا يمكن اعتباره حقاً قانونياً أبداً.

وفي الوقت الذي تكون فيه الثورة لا تزال قائمة، هناك طرفان متنازعان على السيادة: الطرف القديم وهو صاحب السيادة القانونية، والطرف الجديد وهو غير قانوني وثوري يسعى إلى القبض على زمام الحكم. فإذا ما استطاع الطرف الجدي السيطرة على الحكم واقعياً بالثورة، أصبح طرفاً ذا سيادة فعلية.

وما السلطة التي مارسها كروموبل في انكلترا والسلطة التي مارسها نابوليون في فرنسا والجماعة البلشفية في روسيا بعد سنة 1917 م إلا أمثلة للسيادة الفعلية في الثورات الداخلية. وإن ثورة المستعمرات الأميركية (على انكلترا) والثورة الأهلية التي قامت بها المقاطعات الجنوبية لتشكيل شبه اتحاد فيما بينها مارست سيادة الأمر الواقع بشكل ثورة خارجية. وإن احتلال جيش معاد لجزء من أرض دولة ما احتلالاً مؤقتاً بسبب السيطرة على الأمن في الداخل، لهو مثال آخر على السيادة الفعلية.

وحين تخفق الثورة في النهاية، لا تصبح السيادة الفعلية سيادة قانونية مطلقاً. أما إذا استطاعت الثورة تحقيق النجاح فإن السيادة الفعلية تصبح سيادة قانونية. والنجاح والزمن اللامعقولان كافيين لإشباع الصبغة القانونية على الحاكم الجديد ولكنها تضيف عادة مزيداً من التصديق الرسمي. وقد يتم هذا النجاح بمؤازرة الشعب إذا كانت الثورة داخلية، وبالإعتراف الرسمي للدول الأخرى باستقلال الدولة الجديدة، إذا كانت الثورة خارجية. والناس عادة لا يرضون بالحكم الذي يعتمد على القوة فقط.

ولذلك يقوي استناد الحكم القائم على أسس قانونية ادعاءه الخلقي في إطاعة رعاياه وإذعانهم له. وعندما تنجح السيادة الفعلية في أن تصبح سيادة قانونية فإنها تحدد تاريخ بدء نشأتها لا من يوم الإعتراف بها كسيادة قانونية، وإنما من تاريخ ظهورها كسيادة فعلية. مثال ذلك تاريخ الولايات المتحدة – دولة ذات سيادة يبدأ من سنة 1776، الأمر الواقع، لا من سنة 1783 – السنة التي اعترفت بها انكلترا كدولة مستقلة.

ولو قُدّر للولايات الجنوبية النجاح في حركتها الإنفصالية، لكان تاريخ استقلالها بدأ في سنة 1861. ولكن حين قدر لها الإخفاق لم يمكن بمقدورها أن تصبح دولة ذات سيادة قانونية، على الرغم من أن سيادتها الفعلية استمرت من سنة 1861 إلى سنة 1865.

وتكون الثورات إما فجائية أو تدريجية عنيفة في شدتها أو سلمية. والخاصة المهمة التي تلازم الثورة هي أن موضع السيادة الجديد يتقرر بطريقة غير قانونية ولا دستورية. وإلى حد ما يعد احتلال دولة لدولة أخرى وإلحاقها بها أو ضم عدد من الدول بالنظام الفدرالي في ظل دولة واحدة ما دام كل من هذه العمليات يشمل القضاء على الإستقلال السابق لكل من هذه الدول. والواقع أن إمكان خلق سيادة قانونية شرعية عن طريق الثورة الناجحة أو عن طريق الحرب الظافرة يفسره المبدأ القائل إن السلطة تعتمد في النهاية على القوة أو على الرضى الضمني لعدد كاف من الأفراد باستخدام القوة.

وإذا كان كل من المصطلحين "الفعلية" و"القانونية" ينصرفان عادة إلى السيادة فإن الدقة العلمية تقضي بصرفهما إلى الحكومة. فالسيادة بالتعريف مفهوم قانوني، ولا يمكن أن يكون غير سيادة واحدة في الدولة. والسيادة القانونية هي وحدها السيادة بهذا المعنى، وأما ما يسمى بالسيادة الفعلية لا يصبح سيادة إلا إذا صارت قانونية.

فالسيادة غير القانونية ما هي إلا تناقض في المصطلحات. وقد توجد حكومة فعلية واقعية في دولة خلال فترة الثورة، ومن غير المستبعد أن تمارس السلطة الصلاحيات الكاملة التي لها علاقة بالسيادة، ومع ذلك فإنها لا تمارس سلطات السيادة بمعناها القانوني قبل أن يكون لها مركز شرعي قانوني. ومن الواضح أن السيادة القانونية في الدولة المنظمة تنظيماً جيداً هي سيادة فعلية كذلك. بمعنى أنه يجب أن توضع هذه السيادة بيد السلطة الفعلية، وأن تكون مستندة إلى رضا الشعب، وأن تكون قادرة على تنفيذ إرادتها. وعند عدم إمكان تحقيق مثل ذلك، فهناك احتمال حدوث ثورة لتحقيق سيادة قانونية تتجاوب مع الأحوال القائمة، لأن المصلحة السياسية تقضي بأن تكون السيادة من نوع قانوني يدعم في الوقت عينه بقوة فعلية.

حدود السيادة

وإذا كان لا يمكن تحديد سيادة الدولة قانونياً من الناحية النظرية فإن نطاق سيادة الدولة محدودة من الناحية العملية. فمن البديهي أن الدولة لا تستطيع أن تفعل المستحيل، وقد يكون المنطق القانوني يسبغ على الدولة حقّ تشريع قانون يمنع شروق الشمس. إلا أن مثل هذا القانون يكون مضحكاً. ومن هذا الباب تشريع قانون يمنع الأشخاص من حمل أفكار معينة، وهو من ناحية القانون أمر لا ضير فيه، إلا أن هذا العمل في الواقع ضرب من المستحيل من الوجهة التطبيقية ما لم تكن هذه الآراء مكتوبة أو قد عبر عنها صاحبها بالكلام. فمن العبث إذن أن تمنع الدولة أي أمر لم يكن بالإستطاعة اكتشافه أو السيطرة عليه.

1- الحدود الخلقية

لقد ذهب عدد من الكتّاب الأقدمين إلى أن السيادة مقيدة بالقانون السماوي والقانون الطبيعي والقانون الخلقي. فالمبادئ العامة المقررة في الدين والأخلاق والعدالة ذات تأثير كبير في ممارسة السيادة من دون شك. وهذه القيود ليست قانونية ولكنها جزء من الجو التفكيري الذي يؤثر في صوغ القوانين. فهي تفيد الدولة فقط من الناحية التي تقول بأن الدولة الحكيمة لا تشرع قوانين تناقض مبادئ الأخلاق والعدالة المعترف بها للمعارضة التي تثيرها مثل هذه القوانين، ولما ينجم عن ذلك من صعوبات في تنفيذها، بل إنها قد تؤدي إلى الثورة.

وبناء على ذلك يجب أن تتجاوب قوانين الدولة مع التقاليد ومع تفكير الشعب لأن هذا من الأمور الضرورية لنجاحها. والدول الديكتاتورية التي تحاول التدخل في المعتقدات الدينية والعادات والتقاليد الخاصة بشعوبها، سوف تجابه كثيراً من الصعوبات. وإذا كانت السيادة غير محددة من الوجهة القانونية فإن هذا لا ينطوي على منحها حقاً أو أهلية تمكّنها من إخضاع

جميع مصالح الشعب وأوجه نشاطه للنظم والقوانين. ولذلك نجد في الدول الحديثة أن مجالات كبيرة من حياة الشعب لا تتدخل فيها الحكومة لأن الوقائع أثبتت أن التدخل في بعض المسائل الخاصة المتعلقة بالأفراد يؤدي إلى الثورة على تلك الدولة.

2- الحدود الدستورية

ذهب بعض الكتّاب إلى أن السيادة تكون مقيدة بدستور الدولة. فهم يفرقون بين الدستور أو القانون الأساسي وبين القوانين العادية التي تضعها الحكومة لأن النوع الأول قانون أعلى، والثاني يشترط فيه أن يكون مطابقاً للنوع الأول ليكون صحيحاً نافذاً. ويمكن أن يواجه إلى هذا الرأي اعتراضان، أولهما أن سيادة الدولة غير مقيدة بالدستور ما دامت الدولة تستطيع تعديل دستورها متى شاءت، فمثل هذا القيد الذي تضعه الدولة على نفسها وتمحوه متى أرادت لا يمكن أن يكون حقيقياً أو قانونياً. وما هو مقيّد بالدستور في مثل هذه الحالة ليس الدولة ولا سيادتها. وإنما هو حكومة تلك الدولة. فعلى الهيئات الحكومية أن تعمل في حدود الصلاحيات التي يخولها إياها الدستور والقوانين المرعية الأخرى لكي تصبح هيئات ذات صفة قانونية، ولكن هذا الشرط القانوني لتوزيع السلطة وممارستها لا يضع قيوداً على السيادة نفسها. وحتى الطريقة التي تشترطها الدولة لتعديل قانونها الأساسي يكون بإمكانها تغييرها، وهذا أيضاً لا يمكن أن يكون قيداً قانونياً لسيادتها.

وثانيهما أنه لا يوجد في الواقع ما يسمى بالقانون الأعلى والقانون الأدنى. فربما تختلف القوانين بحسب أهمية الموضوعات التي تعالجها ولكن ما يسمى بالقانون الأدنى إما أن لا يكون قانوناً على الإطلاق إذا قامت بوضعه هيئة لا تملك الحق القانوني في هذا، وإما أنه قانون، هذا إذا قامت بوضعه هيئة تملك السلطات الشرعية وتعمل بطرائق قانونية، ففي الحالة الأولى نجد أنه قانون غير دستوري أو غير شرعي، ولذا لا يمكن أن يسمى

قانوناً على الإطلاق. أما في الحالة الثانية فهو قانون له من قوة الإلزام ما للقانون الأعلى.

فالقانون الذي تشرعه هيئة ثانوية يعد في الحقيقة قانوناً، كما يعد قانوناً ذلك التشريع الذي تقوم بوضعه الهيئة التي تملك سلطة تعديل الدستور، شرط أن يكون لهذه الهيئة الفرعية الثانوية صلاحية سن هذا القانون. فكلاهما يمارسان سلطة سيادة الدولة الموزعة عليهما بموجب نظامهما القانوني. ويختلف الدستور عن القوانين الأخرى من حيث طبيعته وهدفه ولكنه لا يختلف عنها من حيث صحته ووجوب العمل به، لأنه كالقوانين الأخرى قانون يوضح أهداف الدولة المستقلة ذات السيادة ولا يمكن أن يكون قيداً عليها.

3- الحدود الدولية

يذهب عدد كبير من الكتّاب إلى القول بأن سيادة الدولة تخضع لقواعد القانون الدولي والمعاهدات والمؤتمرات التي تدخل فيها مع الدول الأخرى. وطبقاً للنظرية الفقهية الدقيقة الضيقة لا تعد هذه التقييدات ملزمة من الناحية القانونية، فهي تقييدات اختيارية تفرضها الدولة على نفسها، وبإمكانها نقضها، وليس هناك أية قوة تقوم بوضعها موضع التنفيذ. فيجب أن تكون الدولة المستقلة هي القاضي الذي له القول الفصل في تحديد حقوقها وواجباتها تجاه الدولة الأخرى. فبإمكانها نقض معاهداتها أو رفض الخضوع للقوانين الدولية أو إعلان الحرب للدفاع عن نفسها بالطريقة التي تقررها هي في علاقتها الدولية. فالقانون الدولي بهذا المعنى لا يعد قانوناً لأنه ليس إرادة سلطان ملزمة للرعايا ومفروضة عليهم.

ومع هذا لا تنسجم النظرية القانونية التي تقول بالسيادة الخارجية الكاملة أو الإستقلال الخارجي الكامل للدول، مع حقائق الحياة الدولية ليومنا الحاضر. فقد جعل تقدم النوايا الحسنة الطيبة بين الدول، وتعقّد العلاقات

القائمة فيما بينها واشتباكها، من غير المرغوب فيه، إن لم يكن من المستحيل في كثير من الأحيان أن تقوم الدولة بنفسها بتفسير التزاماتها الدولية أو بتحديد المعايير التي تسير عليها في سلوكها الدولي. فالدولة التي يلحقها الضرر بسبب خرق غيرها للقانون الدولي تستطيع أن تطلب التعويض عن ذلك الضرر أو تستخدم قوتها للدفاع عن حقوقها الدولية.

إلا أنه عندما تكون الدولة المعتدية قوية، لا تستطيع الدولة الضعيفة الواقفة أمامها صدّها وممارسة حريتها الكاملة المنصوص عليها في الحقوق الدولية. فنظرية السيادة الخارجية في هذه الحالة تكون قد سببت بعض المصاعب بسبب منعها تطور القانون الدولي وتحقيق التضامن الدولي. إنها افتراض قانوني لا يتجاوب مع حقائق الحياة الدولية ومن الأفضل التخلي عنه. وكما أشرنا سابقاً يستخدم مصطلح "السيادة" عادة ليعطي مفهوم سيطرة الدولة الداخلية التامة على رعيتها. أما من الناحية الخارجية فإن الدول تمتلك درجات متفاوتة من الإستقلال، ولكن قواعد القانون الدولي في الحقيقة تضع قيوداً على استقلال كل دولة في تعاملها مع الدول الأخرى.

وإذا كان الإتجاه الحاضر، كما يعتقد بعض الكتّاب، يدور حول تأليف منظمات عالمية تمتلك قوى موحدة، فمعنى هذا أن النتيجة تكون تأسيس دولة عالمية واحدة ذات سيادة ولها صلاحيات لسن القوانين وتطبيقها. وفي تلك الحالة سيصبح ما نسميه اليوم بالقانون الدولي قانوناً فقط ومن دون استعمال الكلمة (دولي) لأن أهداف الدولة العالمية هي واحدة. وما يسمى اليوم بالسيادة الخارجية لن يظل له أثر لأن السيادة الداخلية للدولة العالمية ستمارسه. ومع ذلك يعتقد معظم الكتّاب أن من الأفضل في الظروف الحاضرة إقامة فكرة الدولة العالمية على أساس الدول القومية المستقلة. وإذا ما حصل مثل ذلك فإن النظرية التقليدية المتعلقة بالسيادة الخارجية وبالمساواة بين الدول يجب أن يجرى تعديل عليها لتسمح بقبول درجة معينة من السيطرة العالمية على هذه الدول.

مهاجمة نظرية السيادة

لقد هوجمت نظرية السيادة الداخلية للدولة من نواح عديدة، فهناك فريق من الكتّاب ينكر وجود السيادة أو يرى عدم ضرورتها لوجود الدولة. وهناك فئة أخرى تنكر أن السيادة هي مصدر القانون، وتذهب إلى أن القانون يوجد خارج الدولة، وأنه فوق سيادتها. وهناك جماعة ثالثة تنكر أن السيادة هي ملك خاص بالدولة، وتدعو إلى السيادة المتعددة التي تكون ملكاً للمنظمات المختلفة.

1- السيادة ليست ضرورية

ذهب عدد كبير من الكتّاب إلى عدم ضرورة السيادة لحياة الدولة، متمسكين بالرأي القائل إن الدول يمكن أن تكون ذات سيادة جزئية، وإن طريقة اختيار وجود الدولة هي قدرتها على الحكم، وإن قوتها لا تكون مستمدة من أية سيطرة في الخارج. وعلى هذا الأساس نادى بهذا المبدأ كتّاب في ألمانيا وسويسرا والولايات المتحدة خاصة لإسباغ صفة الدولة على أعضاء الإتحاد الفدرالي إذ تقرر هذه النظرية أعضاء الأمبراطورية الألمانية والكانتونات السويسرية ومجموعة أمم الإتحاد الأمريكي، لها صفة الدولة على الرغم من أنها تعوزها السيادة الكاملة.

وتنطبق هذه النظرية في أيامنا هذه على الدومنيو البريطانية التي تتمتع بحكم ذاتي والتي تكاد تتمتّع بالإستقلال بل وحتى بمركز دولي.

إن جميع هذه المنظمات السياسية تمتلك دساتير خاصة بها وحكومات حرة في أعمالها على الرغم من أنها ليست ذات سيادة كاملة ولا مستقلة استقلالاً كاملاً. فأعضاء الإتحاد الفدرالي لها مركز قانوني داخل نطاق الإتحاد فقط ولا تتمتع إلا بتلك السلطات التي يمنحها إياها الدستور أو يحتفظ لها بها.

ومع أن هذه الوحدات السياسية هي أكثر من مقاطعات إدارية أو أقاليم تابعة للدولة، فإن معظم الفقهاء يذهبون إلى أنه لا يمكن إطلاق اصطلاح الدولة عليها ما لم تكن سيادة قانونية كاملة. وبالنسبة إلى أعضاء الإتحاد الفدرالي يميل الإتجاه نحو تقليص سلطاتها الأصلية. أما في حالة الدومنيو البريطانية فإن الإتجاه يسير نحو الإعتراف لها بالإستقلال التام بصبغة الدولة.

ويذهب بعض الكتّاب إلى درجة ينكرون فيها وجود السيادة، فيرون أنها افتراض بالٍ لا فائدة منه، فهم يقررون بأنها إما أن تكون مبدأً تافهاً عقيماً بعيداً عن واقع الحياة الحاضرة، وإما أن تكون مذهباً خطراً يؤدي إلى خلق سلطة مطلقة غير مسؤولة ويقضي على حقوق الفرد وحريته. إن بعض هؤلاء الكتّاب يهاجمون فكرة السيادة بسبب رغبتهم في إعطاء الإستقلال الكامل للمنظمات الأخرى غير الدولة، بينما يهاجمها آخرون بسبب اهتمامهم بحرية الأفراد. وتتحول هذه السيادة في النهاية إلى الفوضى. وإذا كان من الحق أن نظرية سيادة الدولة قد طرأ عليها بعض التحريف لخدمة تمجيد الدولة والتغني بعظمتها على حساب حرية الأفراد، فإن من الحق كذلك أنه لا مندوحة لنا إذا ما أردنا تنظيم حياة اجتماعية من أن نخلق معها سلطة نهائية تمارس السيطرة الإجتماعية عن طريق القانون، وفي العالم الحديث تمارس الدولة هذه السيطرة. وإن إسباغ السيادة القانونية على الدولة لا ينطوي حتماً بسلطة استبدادية غير مسؤولة. فقد تكون الدولة صاحبة سيادة، ولكنها تدرك في الوقت نفسه أنها لا تحتاج إلى السيطرة على جميع الشؤون الإجتماعية وبجانب ذلك قد تعهد الدولة إلى المنظمات الأخرى بسلطات واسعة لإدارة شؤونها بنفسها، وأن القيمة الأساسية لمهاجمة فكرة سيادة الدولة هي أنها تكشف عن بعض عيوب التنظيم الحكومي في الدولة الحديثة، بتلك العيوب التي تعيق وتشوّه استعمال سلطة السيادة استعمالاً صحيحاً معقولاً.

2- السيادة ليست مصدراً للقانون

لقد قام فريق من الفقهاء في الآونة الأخيرة بمهاجمة النظرية التقليدية أو نظرية أوستن التي تذهب إلى أن سيادة الدولة هي المصدر الأعلى الوحيد للقانون، فهم يذهبون إلى أن القانون مجموعة من القواعد تستند إلى الضرورة الإجتماعية أو إلى التضامن الإجتماعي، وأنه يوجد بمعزل عن الدولة وسابقاً على وجودها ومستقلاً عن إرادتها. وأن الدولة نفسها تكون خاضعة للقانون وملزمة بقواعده، وأن الأفراد يمتلكون حقوقاً قانونية يجب على الدولة احترامها. وأن القانون يفرض قيوداً على سيادة الدولة.

والدولة بالنسبة إلى هذه النظرية تستطيع تقرير مصيرها في حدود قانون أعلى فقط. ويستمد هذا القانون مصدره من خارج الدولة مستقلاً عنها. فالقانون إذن هو صاحب السيادة، ولا تشمل قوته الملزمة في سلطة الدولة وإنما تتمثّل في إقرار المجتمع له أو إرضائه به، ذلك الرضى الذي كان نتيجة للمعنى الذي أعطاه المجتمع لفكرة الحقّ والعدالة.

ومن الجدير بالذكر هنا أن هذه النظرية هي في جوهرها بعث لنظرية الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي باسم جديد، وهي ترث النقائض نفسها، التي أسّست تلك النظرية. وأن النظرية التي تقول بأن سيادة الدولة نفسها هي الحكم في تقدير ماهية هذه القواعد ومدى تطبيقها. وهذه القيود وأمثالها ما هي إلا قيود ذاتية لا يمكن أن تكون ذات صفة قانونية. فإن النظرية التي تقول إن الدولة تكون محددة بالقانون، إذن، تربك المفاهيم الحقيقية لمصطلح "القانون" وتجعله تحت تأثير مصادر غير قانونية. كما أنها تربك مفهوم الدولة والحكومة. وفي حالات كثيرة، عند التأكيد بأن الدولة مقيدة بالقانون، فإن المعنى الحقيقي لذلك هو أن الهيئات الحكومية هي المقيدة به وهذا هو الصواب. ولكن هذا التقييد ليس تقييداً للسيادة.

3- السيادة ليست ملكاً قاصراً على الدولة

تهاجم المدرسة التي تنادي بالسيادات المتعددة والنظرية التي تقرر وجود سيادة واحدة للدولة. وإن الدولة وحدها هي التي تتمتع بالسيادة، فهي ترى أن طبيعة الإنسان الإجتماعية تدعوه إلى أن ينتسب إلى جماعات متعددة تقوم بواجبات مختلفة تهدف إلى مقاصد منوعة اجتماعية ودينية واقتصادية وسياسية.

وتنشأ هذه الجماعات بصورة طبيعية تلقائية فهي لم تخلقها الدولة، ولا تعتمد في وجودها علة إرادة الدولة ومشيئتها كما أن سلطاتها لا تقتصر على تلك التي تغدقها عليها الدولة. وهذه المنظمات تتنافس مع الدولة في الحصول على أفراد يدينون بالولاء لها.

ثم إن هذه المنظمات مستقلة في شؤونها استقلال الدولة. ووجهة النظر هذه تتمسك بالقول بأن ادعاء الدولة في الحصول على السلطة العليا لا يتفق وواقع الحياة المعقدة في عالم اليوم. وهذه المدرسة تنتقص من شأن الدولة، وتعارض نظرية السيادة الموحدة، كما تطلب للمنظمات نصيباً كبيراً في الإشراف والرقابة الإجتماعية.

وقد جاء هذا الهجوم على سيادة الدولة من مصادر متعددة. فهو من ناحية يمثل ردّ فعل الدولة القوية المركزية المتنفذة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، ويدعو إلى السلطة اللامركزية وإلى المزيد من الحرية الفردية.

وردّ الفعل هذا مدين، إلى حد بعيد، إلى البحوث في تاريخ فلسفة القانون، وإلى انتعاش نظرية العصور الوسطى الخاصة بشخصية النقابات الحقيقية التي تمتلك حقوقاً أصيلة. وقد ساند هذا الموقف رجال الدين الذين هدفوا إلى تحرير الكنيسة من الدولة مؤكدين أن الكنيسة هي القوة الروحية العليا، كما ساند هذا الموقف كذلك علماء الإجتماع الذين انتقدوا النظام

السياسي القائم آنذاك على أساس أنه لم يكن يمثل المنظمات ذات المسؤوليات الكبيرة في المجتمع تمثيلاً مناسباً.

ويمثل هذا الهجوم بشكل خاص ازدياد أهمية المصالح الإقتصادية في الدولة ورغبة الجماعات الإقتصادية في تولي شؤونهم الخاصة بهم دون تدخل الدولة. وهم يطلبون بتحقيق الحكم الذاتي في الصناعة وفي إعادة تنظيم الدولة على أساس اقتصادي بحيث توزع فيه السلطات بين المنظمات الإقتصادية المختلفة. والصفة المشتركة العامة في هذا الهجوم متعدد الجوانب على سيادة الدولة هي الإعتقاد بأن في الدولة عدداً من المنظمات تنشأ مستقلة ولها واجبات مهمة، وهي مهيأة بصورة أفضل من الدولة لتأمين الحاجات الإجتماعية الضرورية.

وبعض هؤلاء المهاجمين يرون القضاء على الدولة قضاء نهائياً، وهناك آخرون أيضاً يرون تقليص صلاحيات الدولة بحيث تصبح سلطة أخيرة للتوفيق بين المصالح في حالة حدوث تنازع بين المنظمات المختلفة.

إن نظرية تعدد السلطات هي وجهة النظر الطبيعية المألوفة في فترة تنوع المصالح وتنوع الولاءات. وقد كان للنزاع الذي نشأ بين الدولة والكنيسة على السلطة في العصور الوسطى وانفصال الجماعات المختلفة وتمتعها بسلطات مستقلة أن مهَّد السبيل لازدهار نظرية تعدد السيادة.

والواقع أن نظرية السيادة المجزأة ظلت هي النظرية الغالبة فترة طويلة بعد إقرار الدستور الأميركي، لأن العلاقة بين الولايات المتحدة وحكومة الإتحاد في تلك الفترة لم تكن قد استقرت أو نظمت. فقد تطلب نشر فكرة الشعور بالوحدة وإيجاد أسس قانونية لنظرية السيادة الواحدة في الإتحاد الفدرالي الأميركي مدة نصف قرن من التجارب السياسية.

أما في الزمن الحاضر فإن تشابك المصالح الإقتصادية وقوة مركز الجمعيات الإقتصادية قد خلق تصادماً في السلطة بين هذه الجمعيات والهيئات الحكومية المختلفة. فالدولة لا تكيف تنظيماتها وقوانينها عادة بالسرعة التي

تتغير وتتطور فيها حياة المجتمع. وفي هذا الوقت يصبح مبدأ سلطة الدولة المطلقة غير المحدودة خطراً غير مرغوب فيه.

وحينئذٍ تعود نظرية تعدد السيادة إلى الظهور مرة أخرى. ومن المحتمل أن لا تختفي نظرية تعدد السيادة هذه إلا بعد وضع حد للمنازعات، وبعد أن تعترف الدولة بالتدريج بالقوى الجديدة التي ظهرت في مجال الحياة الإجتماعية أن تقوم الدولة بإعادة شكل تنظيمها وتحسينه حتى تتلاءم مع المصادر الفعلية الحقيقية للسلطة.

وأصحاب نظرية السيادات المتعددة غالباً ما يخلطون بين الأفكار القانونية والأفكار الخلقية. كما أنهم يخفقون في التفريق بين الدولة والحكومة. ومعنى هذا أن نظريتهم من الوجهة العملية قد تقود إلى سوء تنظيم اجتماعي وإلى الفوضى يعقبها إعادة تأسيس شكل من أشكال السلطة العليا، إذ إن تنازع مصالح الجماعات العديدة المستقلة سوف يدعو بلا شك إلى ازدياد ضرورة إنشاء سلطة عليا. وإن نظرية السيادات المتعددة قد أعطت الفكر قيمة كبيرة وتقديراً بالغاً. فتأكيدهم في الحقيقة على أن الدول، على الرغم من سلطاتها القانونية الواسعة، يجب أن تخضع للقوانين الخلقية، كان رد فعل مرغوباً فيه على تشامخ الدولة وعلى المبدأ القائل إن الدولة هي غاية بنفسها، وبمعزل عن جميع القيود الخلقية.

وأصحاب هذه النظرية يخالفون القواعد القانونية الجافة التي جاءت بها النظرية الأوستينية في السيادة، وهم يؤكدون ضرورة دراسة حقائق الحياة السياسية في النظام الإجتماعي المتبدل، ويشيرون في هذا إلى ازدياد أهمية الجماعات غير السياسية، وأخطار التدخل الواسع الذي تقوم به الدولة في أعمال هذه الجماعات، والرغبة في إعطاء هذه الجماعات مزيداً من الإعتراف القانوني في النظام السياسي وبذلك تظهر النزعة اللامركزية في الحكم ومبدأ تمثيل الجمعيات في المجالس التشريعية حلاً معقولاً. ومع ذلك

فإن هذه المشكلة تتصل بحسن التنظيم الداخلي للدولة وبتحديد نطاق أعمالها تحديداً صحيحاً صائباً، وهي لا تنطوي على التخلي عن فكرة سيادة الدولة، فلا بدّ إذن من وجود منظمة تملك سلطة الرقابة القانونية العليا. ومهما حاولت الدولة تحديد فعالياتها وإعادة تنظيم تشكيلاتها الداخلية فإن سيادتها تظل باقية.

الفصل السادس

الديمقراطية وألكسي دي توكفيل

مفهوم الديمقراطية

الديموقراطية هي الأغلبية التي تسمح لجماهير الشعب بالمشاركة في سلطة الحكم. وهي تنادي بالمساواة السياسية وتعارض فكرة الإمتيازات واحتكار الحكم لأية طبقة من الطبقات. إنها تؤكد فكرة حكم الأغلبية، وأن القانون يجب أن يحظى بتأييد من الرأي العام. ويضاف إلى ما تقدم أن الحكومة الديموقراطية تثق ثقة كبيرة في قدرة جماهير الشعب على حكم أنفسهم بأنفسهم. أما السلطة فيها فإنها تستند إلى إرضاء الرعية. وتعمل القوانين في النظام الديمقراطي المباشر بمشاركة جميع الجماهير في التصويت.

أما في النظام الديموقراطي غير المباشر فإن الناخبين يختارون ممثلين لهم لهذا الغرض. ويستعمل مصطلح "الجمهورية" في بعض الأحيان ليشير إلى النظام الديموقراطي التمثيلي الذي يعتلي فيه رئيس الحكومة منصبه بالإنتخاب.

وفي الحقيقة أنه ليس باستطاعة كل فرد في الدولة الديموقراطية أن يقوم بدور فعال في الحكومة، إذن من المعلوم أن وصول الفرد إلى سنّ

معينة يعد ضرورياً لاكتساب الذكاء والخبرة وصحة الحكم على الأمور. وأنه قد يستبعد بعض الأشخاص من الإسهام في شؤون الحكم بسبب ضعف أو عيب في قواهم العقلية أو الخلقية أو بسبب أميتهم وجهلهم.

وحتى زمن قريب كانت المرأة بصورة عامة محرومة من الحقوق السياسية. وحتى بين أولئك الذين يشاركون فعلاً في الحكومة نجد أن الصلاحيات السياسية تكون مقسمة بينهم تقسيماً غير متساو. ثم إننا نجد أن الدوائر المهمة لا يستطيع شغلها إلا نوع معين من الأفراد من ذوي القابليات الخاصة التي تؤهل أصحابها للقيام بأعمالهم بجدارة. فصلاحيات الوزير أو عضو البرلمان تفوق كثيراً صلاحيات الناخب العادي. بل إننا نجد أن دور بعض المواطنين في التأثير على الرأي العام يفوق كثيراً دور غيرهم من المواطنين. وعلى أية حال إذا كان شكل الحكومة من النوع الذي يسانده الرأي العام، وإذا كانت القوانين يشرّعها ممثلون ينتخبهم الشعب مباشرة خاضعون لسلطتهم، وإذا كان رئيس حكومة الدولة يختار إما مباشرة أو غير مباشرة، ويخضع لإرادة الشعب أو إلى السلطة التشريعية، وإذا كانت حقوق التصويت موزعة توزيعاً عادلاً على نسبة عالية من السكان، وإذا كانت الفرص للخدمة في الحكومة مفتوحة لكل ذي كفاية من الطبقات المختلفة، فحينئذ يمكن أن يقال إن هذا النوع من الحكومة ديموقراطي؛ والحكومات التي من هذا النوع، والتي تشمل جميع الدول الحديثة تختلف درجة الديموقراطية فيها سواء من حيث عدد المواطنين الذين يشاركون في السلطة السياسية أو من حيث نطاق السيطرة التي يمارسها أولئك الذين يشاركون في الحكم.

نواحي القوة والضعف في الحكومة الديموقراطية

يمكن الحكم على أي نوع من أشكال الحكم إما بمدى نجاحه وكفايته وقدرته على تحقيق أغراضه أو بمدى تأثيره على مواطنيه ومدى قناعتهم وثقتهم ورضاهم به. ويمتدح بعض مناصري الديموقراطية هذا النظام استناداً

إلى المزيتين السابقتين. أما الآخرون، فعلى الرغم من تشكّكهم في كفاية الديموقراطية، فإنهم لا يزالون يؤيدونها بسبب نتائجها الثمينة وأثرها في إسعاد المواطنين الذين يتغاضون أن النظام الديموقراطي هو أفضل نظام للحكم، لأنه الذي يجعل الحكام والرعية مسؤولين تجاه القانون، ولأنه النظام الذي يؤمن سعادة طبقات الشعب كافة.

وهم يؤكدون أيضاً أن اختيار الموظفين بالإنتخاب وإخضاعهم إلى حكم الرأي العام طريق صحيح وهو أفضل من الطريق الذي تسير فيه كل من الملكية والأرستقراطية. ذلك أن فسح المجال للجميع للدفاع عن حقوقهم هو خير طريق لضمان السعادة والرخاء. ومن هذه الوجهة، يؤكّد مؤيدو الديموقراطية أن النظام الديموقراطي يستطيع أن يؤمن درجة أوسع من الكفاية ويحقق خطوات أوسع في مجال الرفاهية الإجتماعية، ذلك أن المجال الذي يمكن أن يقال فيه إنه أوسع من أي نظام آخر. وما دامت الديموقراطية تستند إلى الأسس العامة للمساواة، فإنها حرية بأن تحقق العدل الذي هو أحد الأغراض الأساسية التي تنشأ الدولة بسببها. فهي تنقل أساس السيادة من القوة إلى الرضا والقبول وتصور الدولة قائمة بسبب الفرد، ولا ترى الفرد قائماً من أجل خدمة الدولة. وعلى هذا الأساس يقوى احتمال ضمان الحريات الشخصية للأفراد.

إن أقوى الحجج التي تؤيد النظام الديموقراطي هي أن هذا النظام يسعى لتطوير جماهير الشعب ورفع شأنها وإثارة اهتماماتها في الشؤون العامة وزيادة ثقتها بالحكومة التي تشارك فيها مشاركة فعالة. وهكذا نجد أن الديموقراطية يمكن أن تكون مدرسة لتدريب المواطنين. فهي تقوي فيهم روح حبّ الوطن وتقلل الإتجاه نحو الشغب والثورة. وإن أسمى نتائج الديموقراطية وأثمنها هي تثقيف الشعب ونشر الفضيلة. ويعترف الكثير من مؤيدي الديموقراطية، بوجوب توافر بعض الشروط الأساسية لنجاحها. فمعدل نسبة الذكاء العالي، ورغبة المواطنين المستمرة في خدمة المصلحة

العامة، والشعور بالمسؤولية العامة أمور ضرورية لحكومة ديموقراطية تتوخى النجاح وعلى الشعب أن يكون مستعداً لتقبل حكم الأغلبية، ولكن عليه إلى جانب هذا أن يحترم حقوق الأقليات القوية. أما الجهل والإستهتار من جانب جماهير الشعب فإنهما يجعلان نجاح النظام الديموقراطي أمراً مستحيلاً. ومن هنا تؤكد الدول الديموقراطية على أهمية الثقافة العامة وعلى المصلحة العامة المستمرة.

إن اختيار دولة ما لنظام من أنظمة الحكم الديموقراطي لا يكون سكانها أهلاً للقيام به والإضطلاع بأعبائه لا يعد تجربة عادلة للديموقراطية، ولا تنشأ عنه حكومة تناسب هذه الدولة وتصلح.

فالنظام الديموقراطي إذن يجب أن ينتشر بين السكان انتشاراً تدريجياً. ويتم هذا بتثقيف المواطنين لتفهم معنى الحكم الذاتي والديموقراطية الصحيحة والتدريب عليهما. وقد أشار كثير من الكتّاب إلى ضرورة وجود الحكومة الديموقراطية التي يقيدها دستور مكتوب وبنظام التدقيق والموازنة لحماية الملكية والعقود، وتقييد سلطة الأغلبيات وعرقلة أحداث تغييرات مفاجئة في بناء أجهزة الدولة، والحيلولة دون العمل المتسرع الطائش الذي يكون نتيجة السخط المؤقت والعاطفة النزقة البعيدة عن التفكير والعقل. وقد لقيت المثل العليا للديموقراطية قبولاً حماسياً واسعاً في العالم الحديث. فقد ساعدت دون ريب على تحسين مركز جماهير الشعب من وجوه شتى وكيفما كانت عيوب هذه المثل ونقائصها فإن من الصعب الإستعاضة عنها بغيرها ما دام الشعب الذي ذاق حلاوة الحكم والسلطة مرة غير مستعد للتخلي عنها دون كفاح وصراع.

ومنتقدو الديموقراطية كثيرون، لا في الزمن القديم فقط عندما كانوا يكافحون في سبيل تأييد الملكيات والأرستقراطيات التي كانت الديموقراطية تحاول القضاء عليها باعتبارها حركة ثورية، بل إنهم ينتقدونها في الوقت

الحاضر كذلك لما لمسوه من النتائج العملية للحكومة الديموقراطية. وقد كان الكتّاب الأقدمون يصورون الديموقراطية عادة بأنها نظام حكومي خطر، معتقدين أنها نظام يفسح للغوغاء المجال في إحلال الإرتباك والشغب في الدولة. أما النقاد الذين تلوهم فإنهم وجهوا انتقاداتهم إلى عدم قدرة العامة على الحكم. ومنهم ينكرون أن الناس متساوون. وبناء على ذلك هاجموا المبدأ القائل بأن تصويب فرد ما يتعادل مع تصويت الآخر في اختيار الموظفين أو في تحديد السياسة العامة أو تقريرها. ويشيرون إلى التباين العظيم في الذكاء والكفاية ويقررون أنه يجب أن يؤخذ الكيف لا الكم بنظر الإعتبار، ويؤكدون على قيمة التدريب الخاص والمعرفة العظيمة الدقيقة في الشؤون السياسية، وهم يعتقدون أن الديموقراطية، معناها الحكومة التي يحكمها الجهلة فهي تميل إلى أن تكون متشككة في الأشخاص الذين يملكون كفايات غير اعتيادية، وتسعى للسير في الحياة بمستوى واطئ. فحين تدعو الحاجة إلى استخدام أفراد أذكياء ونوابغ من ذوي القابليات الخاصة، يجد هؤلاء النقاد، أن الديموقراطية يحكمها المتحذلقون والمشاغبون ورؤساء المصالح. وأن الإنتخاب العام، ومدة العمل القصيرة في الوظيفة، والتناوب للمنصب، كلها تمنع التجربة وتبعد الأفراد ذوي الكفايات الفذة عن أن يقوموا بدور إيجابي في الحياة العامة.

وإذا كان منتقدو الديموقراطية يسلمون باهتمامها بتعليم جميع أفراد الشعب، إلا أنهم يشيرون إلى أن التعليم في الدول الديموقراطية يتجه إلى المستويات الواطئة، وإلى النواحي الفنية العملية، وإلى أنه يغفل الثقافة والآداب والفنون. وقد قيل إن بعض النقص الواضح في الديموقراطية وطرائقها السيئة قد يتأتى من بعض الأفكار الأرستقراطية القديمة، ومن الشعور القائل بأن الإنسان كفؤ لأخيه الإنسان، وعليه أن يظهر هذه المساواة بتأكيده وإثبات شخصيته بكل قوة ونشاط. وقد أشير كذلك إلى ناحية التبذير المالي في الديموقراطية. وهذا يبدو في أن جماهير الشعب التي تسيطر على

الإنتخاب لا تدفع القسم الأكبر من الضرائب وهم يريدون أن يكونوا أحراراً في صرف ما يعتقدون بأنهم جمعوه من الأقلية الثرية. ومن الوجهة الأخرى، تقاوم الديموقراطية دفع رواتب عالية للموظفين، وهذه المقاومة ناتجة عن تعيين متوسطي القابليات في أعمال مهمة.

ويذهب منتقدو الديموقراطية إلى أنها لا تؤدي إلى الحرية الفردية، وأن هناك خطراً كبيراً من طغيان الأغلبية أو أولئك الذين يسيطرون على النظام الديموقراطي هو أعلى درجة من الخطر الذي يمكن حدوثه في أي نظام آخر. وأن السلطات الواسعة جداً والتي تقف وراء الحكومة الديموقراطية تجعلها خطرة إذا كانت متعصبة قليلة المقدرة. وعند ذلك تصبح مقدرات الفرد وحرياته في كفّ القدر. وقد أشار عدد من الكتّاب إلى صعوبة السير على سياسة ثابتة لبضع سنوات في الديموقراطية، وهذا ناتج من التغييرات المستمرة في الإدارة وفي إزاحة الحزب المسيطر على الحكم. وهذا يجعل خطة المستقبل غير واضحة، وتعد هذه النقطة من نقاط الضعف الخطرة في الشؤون الخارجية بشكل خاص.

إن سهولة التأثير على آراء الجماهير بوسائل الدعاية قد لفت أنظار الكثيرين في السنوات الأخيرة. وبزيادة تعقيد الحياة ونمو صلاحيات الحكومة أصبح من الصعب على المواطن الإعتيادي الحصول على معلومات دقيقة، وأصبح من الصعب عليه أيضاً التوصل إلى حكم صحيح في المسائل العامة.

والذي يحصل هو أن الفرد المتوسط يجمع معلوماته مما يقرؤه في الصحف وما يسمعه ويراه في الراديو والسينما. فالآراء التي ترددها الجماعات التي تسيطر على هذا المصدر من مصادر المعرفة والمعلومات تكون ذات تأثير أو نفوذ عظيم في الديموقراطيات الحديثة.

ثم إن الحكم العاطفي والتردد هما من نقائص الديموقراطية التي يشير إليها النقاد كثيراً، وقد يشير إليها النقاد كثيراً، وقد يشار في هذا الصدد إلى

زيادة التكاليف، في الوقت أو في المال، التي تقتضيها إدارة عمليات الحكومة الديموقراطية وأجهزتها. فجهاز الترشيح والإنتخاب للوظائف الكثيرة، والمصاريف الباهظة التي تصرف على الإنتخابات ليست مضيعة للوقت وإنما هي قتل للروح الديموقراطية الحقّة، وأن هذه الأعمال تفسح المجال للفئة القليلة المسيطرة أو لرؤساء المصالح في السيطرة على الأصوات. وإزاء هذه الأمور يعتقد الكثيرون أن الفساد في النظام الديمقراطي ينتشر بمجال أوسع منه في كل من النظامين الملكي والأرستقراطي، وأنه أسوأ منهما في آثاره، لأنها تمتد إلى جميع طبقات الشعب.

ويعتقد الكثيرون من منتقدي الديموقراطية أيضاً أن مما زاد في ضعفها هو ميلها إلى أن تحاول عمل كل شيء. ذلك أن انتشار الديموقراطية في العالم الحديث رافقه انتشار النظرية الفردية أيضاً. فالأفراد الذين كافحوا الحكم المطلق في النظام الملكي أخذوا يخشون الحكومة ورغبوا في تحدي صلاحياتها. وقد اعتقدوا أن أحسن نظام حكومي هو ذلك النظام الذي يتدخل بشؤون الأفراد بأقل درجة ممكنة. وقد توجه اهتمامهم إلى حقوق الأفراد وحرياتهم. وحين تحقق نجاح الثورات الديموقراطية على يد الشعب وأصبحت مقاليد الحكومة تحت سيطرتهم، زال خوفهم من سلطة الحكومة. وشعروا بعد هذا التحول أن لا بأس من إيداع السلطة التي بيدهم إلى الحكومة، وبدأوا بالمطالبة بفرض القيود المختلفة وقيام الحكومة بالأعمال الإيجابية لتحقيق الرفاهية الشعبية العامة. ونتيجة لذلك، شهد القرن الماضي توسعاً سريعاً في أعمال الحكومة، فأصبح الإغراق في حركة التشريع خطراً، ووضع على عاتق الحكومة الديموقرلطية عبء ثقيل يعتقد الكثيرون أنها لا تستطيع النهوض به. والحقيقة إن مجال نجاح النظام الديموقراطي، في هدى التجارب التي مرت بها، هو أضمن كثيراً في مجتمع ريفي بسيط ممثل لحياة القرن الماضي، منه في مجتمع مدني معقد تنتشر فيه الصناعة وتضطر الحكومة فيه طوعاً أو كرهاً إلى محاولة القيام بأعمال عديدة هي في الواقع مثقلة لكاهلها.

وقد جرت بعد الحرب العالمية الأولى محاولات لتوسيع وظائف الحكومة الديموقراطية فشملت السيطرة على الشؤون الخارجية. وقد كان هذا نتيجة الشعور بالخوف والوقوف بوجه المعاهدات السرية والإعتقاد بأن طبيعة النظام الديموقراطي جديرة بأن تبعده عن شنّ الحروب على الدول الأخرى لأنه أقل نزوعاً إلى الإعتداء من النظام الإستبدادي المطلق.

ولكن المسألة نفسها تدور حول هذه الفكرة. هل النظام الديموقراطي يميل بطبعه إلى تحقيق السلام؟ والجواب أن هذا ما لا يتفق عليه الجميع. أما بالنسبة إلى كفاية النظام الديموقراطي في توجيه الشؤون الخارجية، فإن الإعتقاد السائد هو أن الشعوب أكثر كفاية في اختيار ممثليهم والحكم على الأمور الداخلية منهم في حكمهم على الشؤون العالمية. إلا أن نقص معلومات الجماهير وعدم اكتراثهم بالشؤون الدولية يلقيان ظلالاً من الشك على حكمة وصواب سيطرتهم عليها ورقابتهم لها. ويضاف إلى ذلك أن إدخال موضوع الشؤون الخارجية في الشؤون السياسية الداخلية للدولة، لم يضعف الدولة في علاقاتها الخارجية فحسب وإنما جعل مسألة الحكم على الأمور الداخلية بالصورة الدقيقة أكثر صعوبة.

قيمة الديموقراطية والكفاية

إن أهم مشكلة في الحكومة الديموقراطية الحديثة هي تأمين الحصول على تعادل صحيح بين الديموقراطية المعترف بقيمتها وبين مبدأ الكفاية الذي يعادلها في الأهمية، إذ إن هناك تعارضاً كبيراً بين هذين المبدأين. فمن جهة نجد أن تطرف الديموقراطية في القول بمساواة الجميع في الإسهام في شؤون الحكومة يؤدي في النتيجة إلى الحصول على جهاز حكومي غير قدير. وأما إذا كان الهدف هو الكفاية وحدها، فإن النتيجة قد تؤدي إلى ظهور دكتاتور عاقل متسامح، أو في الأقل إلى تفويض سلطات الحكومة إلى عدد قليل من الأشخاص ذوي الخبرة أو المقدرة. وفي السنين الأخيرة، أخذت كل من الأفكار الخاصة بالديموقراطية والكفاية تسير جنباً إلى جنب وتزداد انتشاراً.

واتضح أن هناك اتجاهين متناقضين في الظاهر يميل أحدهما إلى الأخذ بمزيد من الأفكار والمبادئ الديموقراطية ويميل ثانيهما إلى زيادة الكفاية في الحكومة. والأمثلة على نمو الأفكار الديموقراطية وطرائق تحسينها بدت واضحة في إقامة جمهوريات دستورية في كثير من دول أوروبا. وفي محاولة هذه الدساتير إلغاء الأصوات المزدوجة، وفي محاولة تقليل سلطات الوردات في انكلترا، وقد أخذ في أميركا بعض المظاهر، كتوسيع نطاق حقّ الإنتخاب، وإعطاء الشعب حقّ اقتراح القوانين عن طريق الإستفتاء، وحقّ نقل الموظفين المنتخبين وحقّ تعيين الموظفين مباشرة. وتنحو هذه المحاولات جميعاً إلى زيادة عدد الأشخاص المشاركين في الحكم ومشاركتهم مشاركة فعلية فيه، لأن تحقيق المزيد من الديموقراطية أمر مرغوب فيه حسب قول دوكتيل.

وهناك، من الناحية الأخرى، محاولات لزيادة الكفاية في الجهاز الحكومي، وأن نتيجة مثل هذه المحاولات تقييد الإشراف الديموقرايطي. والأمثلة على هذه المحاولات انتشار الحكم الديكتاتوري في أقطار أوروبية عديدة، والحركات التي ترمي إلى إيداع مسؤولية الإدارة الحكومية إلى يد جماعة من ذوي الكفاية المتخصصين.

فقد نجد في بعض الوسائل الجديدة المطبقة في الولايات المتحدة كإحداث وظيفة رئيس بلدية المدينة، وانتقاء الموظفين بطريقة المسابقة على أساس الكفاية واستخدام بطاقات الإنتخاب المختصرة التي تجيز للحكومة اختيار الموظفين بطريق التعيين أو اجتياز امتحانات الخدمة المدنية بعد أن كانوا يجيئون عن طريق الإنتخاب وكلها تدعو إلى إعداد حكومات ذات جهاز قدير أكثر من دعوتها إلى إيجاد حكومة ديموقراطية. وهذا التناقض بين هاتين الناحيتين المناوئ أحدهما للآخر ربما يمكن إيجاد بعض توافق بينهما إذا كان بالإستطاعة وضع الحكم النهائي للمسائل المهمة بيد الشعب وترك

الأعمال الإدارية بيد ذوي الإختصاص. وربما أمكن على هذا المنوال ضمان أكبر قدر من الإنسجام بين الديموقراطية والكفاية (في الولايات المتحدة الأميركية).

إن تهيئة رأي عام متفهم للقضايا المهمة في السياسة العامة، والرغبة الصادقة في وضع الثقة بالموظفين، والإعتراف بأن إدارة الأعمال الحكومية مهنة تحتاج إلى المعرفة والتجربة، إن هذا كله يساعد على الإحتفاظ بالقيم الديموقراطية المهمة ويجنبها أخطاراً جسيمة. ومن المهم حقاً أن يكون الرأي العام رأياً عاماً في الحقيقة والواقع، أي أنه يجب أن يمثل آراء أغلبية كبيرة، وأن تذعن له الأقلية عن طيب خاطر، ثم يجب أن يكون رأياً حقيقياً – والمقصود بهذا هو أنه يجب أن يستند إلى معلومات حقيقية وحكم متزن. والديموقراطية الحكيمة هي الديموقراطية التي لا تضع عبء تفصيلات القرارات والمسؤولية على الناخبين، كما لا تتوقع من هؤلاء الناخبين القدرة على الحكم السديد في الأمور المعقدة انتخاباً صحيحا سليماً، وزيادة الخبراء في الشؤون الإدارية، وتجنب الإفراط في سنّ القوانين، يدحض كثيراً من أوجه النقد الموجهة إلى الديموقراطية في العصر الحديث.

الديكتاتورية

إن نمو السلطات التنفيذية وإقامة الديكتاتورية في أقطار كثيرة في الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى كانا مفاجأة لكثير من المفكرين السياسيين. وحين عاشت الديكتاتورية خلال القرن التاسع عشر في بعض الدول، ولا سيما في دول أميركا اللاتينية وروسيا، كان الإعتقاد أن تأخر هذه الدول في شؤونها الداخلية والسياسية هو السبب الرئيس في حدوث ذلك. وقد كان الإعتقاد بوجه عام أن المستقبل سوف يشهد نمواً مضطرداً وانتشاراً للأفكار الديموقراطية، وقد ظهرت بوادر ذلك بعد الحرب مباشرة. وعلى أية حال، هوجمت النظرية الديموقراطية بعد الحرب هجوماً شديداً وظهرت في

الوقت نفسه حكومات ديكتاتورية قوية في عدد كبير من دول أوروبا الوسطى وكذلك في إيطاليا وألمانيا وروسيا السوفيتية.

وقد أعقبت ذلك أن رفضت مبادئ المساواة في النظام الديموقراطي، وسيادة السلطة التشريعية، ووجود أحزاب متنافسة، وحرية المناقشة والإنتقاد، ونظرية الأغلبية بأجمعها وحلّ محلها نظام الحكم على أساس الحزب الواحد المكون من أقلية منظمة على رأسها رئيس مطلق للحكومة، ومراقبة شديدة على الأفكار السياسية وتلقين النظريات العقائدية ودعاية قوية وبوليس مسيطر.

وبحكم هذا الإتجاه الجديد حظيت الدولة بكل تعظيم وأصبح لزاماً على الفرد أداء الطاعة والقيام بالواجبات بدلاً من منحه الحرية والحقوق، وشنّ هجوم شديد على السلطات التشريعية باعتبارها سلطات لا كفاية لها ولا انسجام في أعمالها ولأنها تمثل أحزاباً متنافسة. وحتى في الدول الديموقراطية أخذ الإتجاه نحو ازدياد قوة الرئيس التنفيذي والجهاز الإداري يبدو واضحاً. وإذا استطاعت الحرب العالمية الثانية القضاء على الديكتاتورية في إيطاليا وألمانيا وعلى النظام شبه الإقطاعي والحكم الديني في اليابان، فإن مصير الديموقراطية لا يزال غير مؤكد النجاح. والواقع أن العالم اليوم منقسم بين أولئك الذين يؤمنون بحرية الفرد والحكم الشعبي، وأولئك الذين يؤمنون بعظمة الدولة وبنظام الحزب الواحد والحاكم الفرد المطلق.

ولكن في النهاية تنتصر الديموقراطية بجهود ثورة الحرية على الظلم والحرمان والفساد والإستبداد فتتحقق الديموقراطية وتأخذ مكانتها عند الشعوب الحضارية لتصبح الديموقراطية من سمات الدول المتقدمة، كما يخشى أن تتحول الديموقراطية إلى فوضى لدى الشعوب النامية والفقيرة وتفقد ثورة الحرية معناها وقيمتها كما يحصل في تاريخنا هذا. وقد تكون الديكتاتورية العادلة مطلب لقمع الفوضى وطلباً للأمان واستقرار الدولة.

ألكسي دو توكوفيل (Alexi de Toqueville) والديمقراطية في أميركا

إن الدستورية والقومية والإشتراكية – هي المدارس السياسية التي سادت فكرة القرن التاسع عشر.

منذ الثورة الفرنسية حتى منتصف القرن التاسع عشر أصبح الدستور المكتوب عادة العصر المتبعة. وعالجت النظرية السياسية، من الزاوية القانونية، معتقد السيادة، مهمة الملك، وطبيعة الدولة الإتحادية.

ومال مفكرو هذا العصر وأشهرهم كونستان (Constant) وجيزو (Guizo) وتوكيفيل (Toqueville) إلى إهمال الدولة والإهتمام بالحكومة. وأهملت تماماً السيادة بمعنى السلطة المطلقة العليا التي لا تقاوم ولا تحدّ. عنت السيادة لهؤلاء مفهومي العدالة والعقل يصفان نظاماً تتوازن جهازاته بالقوى والسلطات وتكبح أحدها جماح الباقية؛ وادعى الملك – على لسان المدافعين عنه- سلطة لا غنى عنها لا سلطة مطلقة. وتقاسم الشعب والبرلمان هذه السيادة الحكومية حسب تخطيط الدستور.

وذهب دو توكيفل – وهو أرستقراطي فرنسي- إلى الولايات المتحدة فأعجب بكثير من مزاياها الإجتماعية والسياسية والفكرية فكتب كتاباً في مجلدين عنوانه: الديموقراطية في أميركا. وأخذ المجلد الثاني من هذا الكتاب شهرة تليق به.

ومن أشهر الآراء في هذا المجلد

أولاً: الإعتقاد بأن العالم متجه – شاء أم أبى- نحو المساواة بين أبنائه وطبقاته، تضطره إلى اتخاذ هذا الإتجاه عوامل تقنية اقتصادية واجتماعية. هذا هو الإطار الحتمي الذي يجد ساسة العالم أنفسهم يعملون ضمن نطاقه.

غير أن بإمكانهم – وهنا تكمن حريتهم- أن يستخدموا هذا الإتجاه المقرر لكي يساعدهم على الحرية فيكتشفونها ويعمقون جذورها ويوسعون

مداها. أما إذا اختلفوا في ذلك فيكون نصيبهم العبودية - أي عبودية لم يعرف لها تاريخ الإنسانية مثيلاً.

ثانياً: يعتقد دي توكفيل أن عالم القرن التاسع عشر يتعرف على نوع من الإستبداد والأرستقراطية جديد في تاريخ البشرية ويختلف اختلافاً قوياً من الأرستقراطيات المعروفة سابقاً في التاريخ. تلك هي أرستقراطية إداريي الصناعات الكبرى الذين ينظرون على الغالب إلى العمال - مجرد أدوات للكسب- الأمر الذي يخلق فجوة عميقة بينهم، أي بين الطرفين، وبالتالي يباعد بينهما بدلاً من أن يقرب وجهات نظرهما.

ثالثاً: وقد شارك دي توكفيل جون ستيورت مل الإعتقاد بأن حكم الأكثرية في النظام الديموقراطي ليس من الضروري أن يكون دائماً ضمانة ضد التسلّط والحكم الإستبدادي. ذلك لأن الأكثرية نفسها قد تكون استبدادية. وعندما تكون الأكثرية استبدادية يصبح استبداد الرأي العام أي الأكثرية ليس على الغالب فجائياً وقاسياً بل على العكس هادئاً وتدريجياً بحيث يتغلغل شيئاً فشيئاً في نفوس الناس فيقتل عندهم في نهاية المبادرة الفردية والميل إلى معارضة المعروف الشائع.

وهكذا يصبح الفرد مجرد مخلوق همه الأوحد مسايرة المجموع الذي لا يكف عن التأثير فيه والضغط عليه حتى ينصاع له انصياعاً تاماً.

وفي لطف تأثيره وتدريجية هذا التأثير يكمن خطر الإستبداد الأكثري. ذلك أنه يجعل من الفرد (أو القلة في المجتمع) ينصاع إلى رأي الأكثرية بدون أن يشعر الفرد بذلك، أي بعد أن تتعود نفسه على الخضوع - الأمر الذي يقلل من إمكانات إثارة الإصطدامات ذات النتائج المثيرة والمعكّرة للسلام.

ما هي علاقة هذه الأفكار بالحقوق الطبيعية، وخصوصاً، مهمتها النقدية بالنسبة لهذه الحقوق؟

باختصار، ومن دون الدخول بتفصيل الإسناد والبرهان، نتحمل مسؤولية المغامرة بالملاحظات التالية:

1- إن لممارسة الحقوق الطبيعية حدوداً قاسية وقاهرة، غير أن هذه الملاحظة تنتج عن مفهومنا للحرية وممارستها. فهي ليست جديدة وليست بخاصة بالحقوق الطبيعية. ومع هذا قد يفيد أن نتذكرها، بل من الضروري أن نفعل ذلك.

2- وهذا هو الأمر الأهم من هذه الملاحظات، أن الحقوق الطبيعية، وإن هي حاربت شراً في الممارسات السياسية والإجتماعية، فبفعل هذه المحاربة بالذات، قد تتعرض لمزالق وشرور قد تكون أقسى وأدهى من الشرور التي تحاربها عن وعي وسابق تصور وتصميم.

3- إن مشكلة الإنسان مع المجتمع الأفضل ليست بالمعركة التي تحارب إلا على جبهات متعددة، وبالإتكال على أسلحة متنوعة ومتعددة وعلى صعد تتكاثر مزالقها بقدر ما ترتفع بالإنسان على مراقي الترقي.

ولا تنتهي لائحة العبر بالتي ذكرنا ولكننا، وللوقت الحاضر، نكتفي بها.

الفصل السابع

تطوّر مفهوم السيادة

إن العلاقة بين دولة وأخرى، وبين الدولة والمواطنين لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً واضحاً إلا إذا بحثنا الصفحة التي تميز الدولة عن جميع المنظمات الأخرى. ويقودنا هذا البحث إلى أن سيادة الدولة تعقبها الحرية الفردية.

ويبدو لأول وهلة أن هناك تناقضاً بين الأمرين إلا أن هذا التناقض يتبدد عند البحث الدقيق، والموضوع الآخر الذي يجب تقديره أيضاً هو طبيعة القانون ما دامت سيادة الدولة تتوضّح من خلاله.

مفهوم السيادة

إن مفهوم السيادة أساس علم السياسة الحديث فهو يتعرض إلى شرعية القوانين وصحتها ويحدد جميع العلاقات الدولية، ويمكن تلخيصه كما يأتي:

تظهر الدولة إلى عالم الوجود عندما تنظم جماعة مستقلة نفسها بحكومة لها سلطة سن القوانين وتنفيذها، ولهذه الهيئة الحكومية قوة تفوق كل

القوى الأخرى. وتتولى إدارة شؤون الحكومة مجموعة من الأشخاص يحتلون مراكز عالمية وتكون أوامرهم مطاعة من الآخرين ويستطيعون عند الضرورة تنفيذ هذه القوانين بالقوة. ويمارس هؤلاء الأشخاص، السيادة، وتعرف أوامرهم بالقوانين.

يتضح مما تقدم أنه ليست هناك حدوداً قانونية للسيادة لأن ذلك ينطوي على وجود هيئة أعلى منها تقوم بسن القوانين وعندئذ تكون هذه الهيئة هي صاحبة السيادة. ثم إن هذه الهيئة لا يمكن أن تقيد نفسها من الناحية القانونية ما دام بإمكانها أن ترفع هذه القيود متى شاءت.

وعلى هذا الأساس كانت الدولة هي صاحبة السيادة من الناحية القانونية فليس هناك أي قيد قانوني على سلطة سنّ القوانين التي تملكها الهيئة التشريعية العليا.

وحيث إن السيادة مفهوم قانوني، لهذا فإن الحقائق التي تقدم ذكرها تعد نتيجة لتعريف الدولة. صحيح أن الهيئات والجماعات الأخرى قد تستطيع وضع صيغ لآرائها وقواعدها، ولكن الذي يميز الدولة هو أن إرادتها هي التي لها الغلبة والتفوق على جميع الإرادات الأخرى في حالة التنوع فيما بينها. فقوانين الدولة هي التي لها القول الفصل.

وإذا كانت الدولة تملك سلطة قانونية لا حد لها فإنها عادة لا تستعمل إلا جزءاً يسيراً من هذه السلطة، إذ إنها تمنح الأفراد بعض الحقوق والإمتيازات وتضع باختيارها بعض القيود على أعمالها ومظاهر نشاطها. ومع هذا فإن هذه الأمور كلها تعود قوة قانونية ضد الدولة لأن باستطاعتها تغييرها أو القضاء عليها متى شاءت. فقد درجت الدولة على أن تطلق للأفراد حرية القيام ببعض الأعمال دون أي يتدخل منها، ليس لأنها لا تستطيع التدخل ولكن لأنها لا ترى هذا التدخل مناسباً. كما أن الدولة قد تمنح مستعمراتها استقلالاً ذاتياً واسع النطاق، وقد تمنح الأقاليم المحلية التابعة لها

استقلالاً كذلك، ولكنها في الوقت نفسه تحتفظ لنفسها بالسيطرة المعنوية عليها وتستطيع سحب أي من هذه السلطات والإمتيازات متى شاءت.

ويفرّق عادة بين السيادة الداخلية والسيادة الخارجية. فيقول بعض الكتّاب وخاصة شرّاح القانون الدولي، أن السيادة الداخلية هي سلطة وضع القوانين وتنفيذها على الأفراد داخل إقليم الدولة، وأن السيادة الخارجية هي سلطة الدولة في إنشاء علاقات لها مع الدول الأخرى بما في ذلك إعلان الحرب وتقرير السلم. وهذا الرأي الخاص بالسيادة الخارجية عرضة للنقد لأنه يلمح إلى أن الدولة تستطيع أن تمارس السيادة على أراضي غيرها ممن الدول وهذا أمر غير صحيح. ويرى آخرون أن السيادة الخارجية هي تحرير الدولة من استعباد أية دولة أخرى أو سيطرتها. وأن المعاهدات وحريتها الكاملة في العمل، لا تقضي على السيادة، لأنه ليس هناك أية قوة أعلى منها تفرضها على الدولة. وإذا كانت الدولة صاحبة السيادة داخلياً، فإنها يجب أن تكون حتماً ذات استقلال خارجي من الناحية القانونية.

والسيادة عامة تتعلق بالعلاقات الداخلية القائمة بين الدولة ومواطنيها. وهي اصطلاح من مصطلحات القانون الدولي، فهي فكرة قانونية تتعلق بالقانون الوضعي وحده. وبالإمكان إزالة جميع الغموض المحيط بالدولة إذا ما استخدم اصطلاح "السيادة" في الشؤون الداخلية فقط واستعملت كلمة "استقلال" للدلالة على ما يسمى أحياناً بالسيادة الخارجية، لأن ما يسمى بالسيادة الخارجية هو في الواقع مجموع الحقوق الخارجية التي تتمثل بها السيادة الداخلية في نطاق العلاقات مع الدول الأجنبية.

وتشير آخر البحوث التحليلية إلى أن السيادة تستند إما إلى القوة أو إلى الرضى أو إليهما معاً. والفرد يمتثل لأوامر الحكومة إما لأنه يجب أن يمتثل لهذه الأوامر، أو لأنه يوافق على أن إطاعتها أمر مرغوب فيه. وفي الدول الدكتاتورية تستند السلطة إلى القوة أو إلى التهديد باستعمال القوة. الناس

يطيعون بسبب الخوف، إما من عقاب بدني أو بغضب الله، الذي يُعتقد بأن قدرته تؤيد سلطة الحكام.

وفي الدول الديموقراطية يقدم أغلب الناس طاعتهم للدولة بدافع الرضا والقبول ما داموا يعتقدون بأن الحكومة تنبثق منهم وأن القوانين المشرعة تمثل رغبة الشعب العامة. وتكون القوة ضرورية فقط لعدد قليل من أفراد الشعب الذي يرفض تقديم طاعته للدولة. لهذا الفرض تحتفظ الدولة بقوة من الشرطة واجبها القضاء على المجرمين، وبقوة عسكرية لإخضاع الشعب وقمع الثروات الداخلية حين يرفض عدد كبير من الشعب تقديم ولائه لها طوعاً. وحتى الطاعة الإختيارية تستدعي تهيئة قوة احتياطية تستخدم عند الضرورة ما دام هناك احتمال للمخالفة في أي وقت. وإذا ما حصل خلاف داخلي على موضوع من الموضوعات اقتضت الحال استخدام القوة وأدى ذلك إلى حرب أهلية داخلية. فإن القوة في هذه الحال هي التي تقرر إخضاع الثائرين وجعلهم يقبلون بالموضوع المختلف عليه.

إن امتلاك الدولة للقوة إذن يجعل لأوامرها الصفة التنفيذية الإلزامية التي تميزها عن أية هيئة أخرى وتجعلها صاحبة السيادة. وفي الدول المتقدمة قلما تدعو الحاجة إلى استخدام القوة، لأن الإعتراف بمصالح الشعوب العامة يخلق بين أفراد الشعب الشعور بالوحدة وتصبح القوانين مؤيدة من الجميع. وفي حال حصول خلاف بين الدول من نوع لا يمكن حلّه حلاً سلمياً تضطر الدولة غالباً إلى استخدام قواتها المسلحة المنتظمة. وفي هذه الحالة تنشأ الحرب ويكون الفوز للدول المتفوقة عسكرياً.

خصائص السيادة

يمكن إيجاز السيادة بما يأتي:

1- الإطلاق

ومعنى هذه أنه لا توجد أية قوة شرعية فوق قوة الدولة وأنه لا توجد أية حدود قانونية لسلطة سنّ القوانين العليا التي تملكها الدولة.

2- العموم

ومعنى هذه أن سيادة الدولة تنشر ظلّها على كل فرد وكل منظمة داخل حدود الدولة. والإستثناء الواضح للممثلين الدبلوماسيين لدولة أخرى هو في الواقع مجاملة الدول بعضها لبعض ومن الممكن رفعه في أي وقت ترى الدولة ضرورة رفعه.

3- الدوام

تستمر سيادة الدولة باستمرار بقائها، وربما يحصل تغيير في الذين يمارسون هذه السلطة أو تحصل إعادة تنظيم شاملة إلا أن السيادة تبقى ثابتة كما هي عليه. والخلاصة أن سيادة الدولة تظل باقية إلا إذا زالت تلك الدولة من عالم الوجود.

4- عدم القابلية للإنقسام

لا يمكن أن يكون في الدولة أكثر من سيادة واحدة، لأن تعدد السيادة معناه القضاء على الدولة. ومما هو جدير بالذكر أنه يمكن توزيع السيادة على الأجهزة الحكومية المختلفة، إلا أن السيادة تظل واحدة كما أن الدولة واحدة. فإن السيادات والدولة إذن متساوية العدد، وما اصطلاح تجزئة السيادة إلا مغالطة في التعبير.

ولقد هوجمت نظرية السيادة اللاتجزيئية من نواح عديدة، إذ يتحدث شرّاح القانون الدولي عن الدول ذات السيادة النافعة كالمحميات ولكن ذلك يتعلق بالنواحي الخارجية فقط للسيادة، لأن استقلال الدول نسبي وقد يكون كاملاً أو ناقصاً. ففي السنوات التي تلت إعداد الدستور الأميركي كانت نظرية تجزئة السيادة مقررة ومعترفاً بها عند أغلب المفكرين الأميركيين. ولتفسير طبيعة النظام الفدرالي الجديد ولتفادي ضرورة إيجاد الحلّ لمشكلة ما، إذا كان ينبغي أن تظلّ السيادة للولايات المتحدة السابقة أو أنها يجب أن

تنتقل إلى الإتحاد الجديد، فقد ذهب أغلب الكتّاب إلى اعتناق فكرة السيادة المزدوجة. فقد صوّروا لنا أن حكومة الولايات المتحدة الإتحادية تكون صاحبة السيادة في جميع الأمور التي تتخلى عنها لها حكومات الأقاليم، وأن حكومات الأقاليم هي صاحبة السيادة في جميع الأمور التي استبقتها لنفسها.

فالأمة بأسرها صاحبة السيادة في الحدود المعينة لها كما أن الولايات صاحبة السيادة في حدودها أيضاً. ولقد أحيا الكتّاب الألمان هذه النظرية في عهد تكوين الإمبراطورية الألمانية، إلا أنها تركت بصورة عامة في الوقت الحاضر. فالذي تجزأ في النظام الفدرالي ليس هو السيادة التي ظلت واحدة للدولة بموجبها وإنما ممارسة سلطات هذه السيادة التي وزعت على مختلف أجهزة وهيئات الحكومة وفقاً لنظام دستوري معين.

ولقد بعثت في الأيام الأخيرة نظرية السيادة المجزأة، بعثها إلى الحياة أنصار تعدد السيادة الذين ينكرون على الدولة أن تكون وحدها ممتلكة بدليل أن هناك أكثر من منطقة واحدة في الدولة كالمنظمات الدينية والإقتصادية، تكون عادة صاحبة السيادة بالنسبة إلى مصالحها الخاصة. وهذا الرأي يقسم السيادة إلى أجزاء ويوزعها بين الدول والمنظمات الأخرى. ولا يخفى أن هذا يؤدي إلى التقليل من شأن الدولة، الذي ينتج عنه في النهاية سوء النظام والفوضى، وقد يؤدي إلى تنظيم جديد للسيادة، ما دامت في هذه الحال تستقر في جهة أخرى لا يشترط أن تكون للدولة.

تطور فكرة السيادة

إذا كان اصطلاح "السيادة " لم يُستعمل إلا في القرن الخامس عشر، فإن معالم الفكرة ترجع إلى أرسطو الذي كتب في "السلطة العليا" للدولة. وقد تكلم الفقهاء الرومان وكتّاب العصور الوسطى عن سلطة الدولة الكاملة أيضاً. وعلى كل حال لم يتفهم الكتّاب في العصور القديمة والوسطى طبيعة المصطلح المسمى بالسيادة تفهماً دقيقاً، ففي العصور الوسطى لم يكن معنى

الدولة معروفاً كما نعرفه اليوم، وكان الإقطاع هو النظام القائم آنذاك وهو يستند إلى الولاء الشخصي. وقد رافق الإقطاع النزاع بين الكنيسة والإمبراطورية على موضوع السلطة العليا، وهل هي السلطة الدنيوية أم السلطة الدينية؟ ومما زاد في ارتباك الحالة، الغموض الذي أحاط بطبيعة القانون الطبيعي، والذي كان يحتم خضوع جميع بني الإنسان له.

وكان الإعتقاد القائل بأن الإمبراطورية الرومانية المقدسة ذات طابع عالمي، وأن سلطة البابوية يجب أن تشمل جميع مظاهر الحياة الدنيوية مانعاً لوجود دول مستقلة. ومن ناحية أخرى، كانت السلطات الإقطاعية المجزأة والإيمان بقانون إلهي أو بقانون طبيعي يعلو على كل قوانين الإنسان قد حال دون الفكرة الحديثة القائلة بسيادة الدولة على جميع مواطنيها سيادة مطلقة غير قابلة للتجزئة.

وهذه الآراء المتعلقة بالسيادة هي في الواقع خليط من آراء قبيلة وأخرى ذات طبيعة موالية للإمبراطورية العالمية. فمن الناحية القبلية، كان الملك سيد شعبه، أما من الناحية الإمبراطورية، فكان الرأي السائد هو أنه لا بد من وجود سلطة تعلو على سلطات الملوك جميعاً.

وقبيل نهاية القرون الوسطى تجمعت عوامل جديدة أدت إلى خلق أفكار سياسية جديدة، فالأمراء الإقطاعيون أصبحوا ضعفاء لتنازعهم المستمر فيما بينهم وبسبب خوضهم الحروب الصليبية، وكان ظهور الحركة التجارية والمدن عاملاً مهماً في القضاء على احتكار أمراء الإقطاع للثروة، كما أن ظهور الوسائل الحديثة في الحروب كان عاملاً مهماً في تحطيم سيطرتهم العسكرية. وهذه التغييرات الجديدة التي عملت على إضعاف أمراء الإقطاع قد ساعدت الملوك في دعم مراكزهم تدريجياً حتى أصبحوا ذوي السلطة العليا في الدولة. وساعد في حصول هذا أيضاً، التقاليد القديمة للإمبراطورية الرومانية وإحياء دراسة القانون الروماني.

وقد عمل النظام الإقطاعي على تطور فكرة السيادة الإقليمية عن طريق ربط سلطة الحكم بملكية الأرض وبالقضاء على السلطات التي تتوسط بين الملك والشعب، فأصبحت الدولة موحدة وصار الملك سيداً على دولته.. وأصبح الناس بعد ذلك يدركون أن الحكومة وكيلة وليست سيدة، وأصبحت السيادة تتعلق بالدولة بدلاً من تعلقها بالملوك.

ولقد كان النزاع بين الدول القومية الناشئة ومنافسيها في الداخل والخارج – اللوردات الإقطاعيين والبابوية، والإمبراطورية الرومانية المقدسة، أن ساعد على ظهور مبدأ السيادة بمعناها الحديث. وقد حدث هذا التنوّع على أشده في فرنسا، فانبرى الفقهاء الفرنسيون لمساعدة ملوكهم بنظرية قانونية لتبرير وحدة الدولة وادعاء الملك بالسلطة العليا. وأول الكتّاب الذين نادوا بهذا الرأي في القرن السادس عشر هو جان بودان الذي بحث طبيعة السيادة وخصائصها بحثاً مطولاً. فالدولة عنده هي القوة العليا المعترف بها والمسيطرة على رعاياها في الداخل والمستقلة عن أي ضغط خارجي. وقد عرّف السيادة بأنها سلطة الدولة المطلقة الدائمة.

وأهم وظيفة للدولة هي تشريع القوانين ولكن الملك غير ملزم بها. وقد أضاف هوبز آراء جديدة على السيادة، وبرر فكرة السلطة المطلقة على أساس اتفاق أصيل لا يمكن الرجوع فيه بمقتضاه تنازل الشعب عن حقوقه الطبيعية إلى السلطة الحاكمة. أما روسو فإنه يتفق مع الكاتبين المتقدمين في أن السيادة مطلقة غير محددة على الرغم من أنه وضعها في الإرادة العامة للشعب كله ولم يضعها بيد الحاكم.

وأخيراً نجد أدق الشروح القانونية لنظرية السيادة في كتابات جون أوستن فقد نادى أوستن بالنظرية القائلة إنه يجب أن يكون في كل دولة جهة معينة تمتلك السيادة، وأن هذه السيادة غير قابلة للتجزئة وغير محدودة قانوناً، وأن أوامرها وحدها هي التي تخلق القانون. وعلى الرغم من أن

المبادئ الأساسية لهذه النظرية تعرضت لنقد شديد من عدد من الكتّاب فإنها لا تزال تعد أساس الفلسفة الحديثة للقانون.

السيادة القانونية والسيادة السياسية

من الكتّاب من يميز بعض الأحيان بين السيادة القانونية والسيادة السياسية، وتتمثل السيادة القانونية في أنها السلطة العليا لتشريع القوانين فهي إذن السلطة التي تستطيع أن تفصح بشكل قانوني عن الأوامر العليا للدولة. وهي على الدوام جزء من التنظيم الحكومي التابع للدولة. وليست هناك قيود قانونية تحد من سلطتها في التعبير عن إرادة الدولة. والقوانين التي تضعها هذه الهيئة هي تلك القوانين التي تعترف بها محاكم الدولة.

ومع ذلك ففي الديموقراطيات الحديثة يقف جمهور الناخبين وراء السيادة القانونية فهم الذين يخلقون هذه السيادة ويسيطرون عليها إلى حد بعيد. ويقف وراء هذه السيادة كذلك قوى غامضة غير محددة تخلق رأياً عاماً تلتزم السيادة القانونية عملاً بأن تجزى على نحو يتفق معه عادة. وكل هذا يؤلف ما يسمى أحياناً بالسيادة السياسية التي لا تستطيع التعبير عن إرادتها على شكل أوامر قانونية ومع ذلك فإن إرادتها قد تكون لها الغلبة.

وفي الديموقراطية المباشرة يجب أن تتحد وتتفق السيادة السياسية والسيادة القانونية إذ يكون التعبير عن السيادة السياسية مساوياً لخلق القانون الأعلى. وتمثّل فكرة السيادة السياسية في الدول الديموقراطية الحديثة وجهة نظر المواطن العادي الذي يرى أن السيادة تكمن في أولئك الأشخاص الذين يستطيعون جعل إرادتهم هي الغالبة في الدولة. وتمثل فكرة السيادة القانونية وجهة النظر الفقهية التي تشترط تحديد الفكرة ولا تعترف بأن يحاكم غير ذلك الذي يغدق القانون على أوامره قوة إلزام قانونية مشروعة.

وإذا حصل خلاف بين إرادة الحاكم الشرعي والحاكم السياسي كانت الغلبة للأول ما دامت المحاكم لا تعترف بغير تلك القوانين التي شرعت بشكل

قانوني. وإذا لم يستطع الحاكم السياسي السيطرة على الحاكم القانوني فإنه يستطيع أن يعمد إلى إيجاد حاكم آخر بدلاً منه يكون أكثر خضوعاً واستكانة منه، وذلك بالطريقة القانونية المقررة في مثل هذه الحالة ويستطيع عن طريق الثورة أن يطيح الحاكم الشرعي القائم – بطريقة غير قانونية – ثم يعيد تنظيم الدولة.

إن مسألة الحكومة الصالحة مسألة تتعلق إلى حد كبير، بتحديد العلاقة الصحيحة بين السيادة القانونية والسيادة العليا، فإرادة الحاكم القانوني يجب أن تكون هي التعبير الرسمي عن إرادة الحاكم السياسي: أي أن القانون يجب أن يكون مطابقاً للرأي العام السائد.

فالسيادة القانونية والسيادة السياسية إذن مظهران مختلفان لسيادة واحدة يصدران عن طريقين مختلفين. وعلى دارس العلوم السياسية أن يقدر المؤثرات التي تخلق السيادة السياسية وعلاقتها بالسيادة القانونية كما أن عليه أن يؤكد السيادة القانونية لأنها من الناحية العملية هي السيادة التي تمارسها الدولة. ومن المؤسف أن يستخدم المصطلح "السيادة" نفسه لقوتين تختلفان اختلافاً كلياً. ويبدو أنه من الأفضل حصر مصطلح "السيادة" بمعناه القانوني فقط وتسمية القوى اللاقانونية "بالرأي العام" أو "الإرادة العامة".

مكان السيادة

من أصعب الأسئلة في النظرية السياسية تحديد موقع السيادة في الدولة. فمن المسلّم به أن السيادة من عناصر الدولة الأساسية التي تشير إلى الإستقلال الخارجي لها وإلى سيادتها القانونية على مواطنيها في الداخل. والسؤال الذي يجب الإجابة عنه هو: ما الهيئة أو من الأشخاص الذين يكونون مسؤولين عن توضيح الخطوط النهائية لأهداف الدولة وتدعيم سلطتها؟ أو أين تقع سيادة الدولة ؟ هناك عدة أجوبة عن ذلك.

سيادة الملك

كانت السيادة في الأصل تقترن بالملك، فقد كان طبيعياً أن يخلط المفكرون في القرن السادس عشر بين سيادة الدولة وسلطة الملك، ما دام الملك هو الذي حمل لواء الكفاح الذي أدى إلى خلق فكرة السيادة من أجل تثبيت دعائم استقلاله الشخصي وسيادته. وبانتصاره على منافسيه في هذا الصراع عزا السيادة لنفسه واختص بها، ومنذ ذلك الحين صار الملك صاحب السيادة، بل وصار بإمكانه أن يقول " أنا الدولة ".

وقد جعل هذه النظرية الملك مصدر جميع القوانين والسلطات، وأنه لا يمكن أن يكون على خطأ، فما على الرعية لذلك إلا تقديم طاعتها السلبية. ولكن هذه النظرية قضت عليها الثورات التي خلقت الديموقراطيات الحديثة. ولم يبق منها سوى آثار، كاستخدام اصطلاح "الحاكم الأعلى" اسمياً فقط، للإشارة إلى الملك (كما هو الحال في انكلترا) الذي أصبح في الحقيقة جزءاً غير مهم نسبياً في الحكومة.

الفصل الثامن

تطوّر مفهوم التنظيم السياسي

ليس بالإمكان تحديد أصل الحياة السياسية تاريخياً، إلا أنه يمكن القول إن أول زمن خضع الإنسان فيه لنوع من أنواع التنظيم السياسي لا بد أنه قد بدأ في مبدأ تكوين الحياة الإجتماعية: وهذا يدعونا إلى التوغل في الأزمان الأولى من حياة الإنسان التي ليس لدينا معلومات دقيقة عنها.

إن الجنس البشري محب للتجمع إلى حد بعيد وقد أصبح تطوره ممكناً عن طريق تكوين وحدات اجتماعية مختلفة الأشكال. وقد نشأت الدولة كما نشأت غيرها من المؤسسات الإجتماعية، تحت عوامل وظروف مختلفة ويغلب أن تكون قد ظهرت إلى الوجود على نحو غير إرادي. وليست هناك تفرقة واضحة بين المنظمات الإجتماعية التي لم تكن على هيئة دولة وتلك التي أخذت شكل الدولة فيما بعد لتداخل بعضها مع بعض. ومع ذلك فإننا نستطيع على ضوء الحقائق الراهنة المستخلصة من أقدم الآثار والنصوص المكتوبة المدونة ومن تفسيرها بالقياس إلى عادات الأقوام التي تعيش في

الوقت الحاضر في أدنى درجات سلّم الحضارة أن نستنتج بعض المعلومات التي تتصل بنشأة الدولة وأصلها.

هناك بعض الميول والإتجاهات الثابتة في حياة الإنسان، إحداها طبيعة الإنسان الإجتماعية أي رغبته في العيش في جماعات، وثانيتها طبيعة انعزال النوع: أي الميل إلى تكوين جماعات على أساس بعض أوجه الشبه والمصالح المشتركة. ومثل هذه الجماعات قد تستند إلى القرابة، والموقع والعمر، والجنس، والحرفة، والمنزلة الإجتماعية والغنى وإلى عدد من الفوارق الأخرى. وتتولى مثل هذه الجماعات القيام بكثير من الأعمال والوظائف وتنظيم بعض أوجه الحياة الإجتماعية. وثالثة هذه الميول اتجاه الإنسان إلى التماسك: أي ميل الأفراد والجماعات إلى الخضوع لوحدة عامة مشتركة ولسلطة تقوم بتنظيم المصالح المشتركة لأكبر جماعة، وبحمايتها من اعتداء الجماعات الأخرى المماثلة.

وهذا الإتجاه الأخير هو الذي يخلق الدولة. وقد كانت حكومة الدولة في أول أمرها بسيطة التنظيم وكان مدى سيطرتها وإشرافها ضئيلاً. إلا أن إنشاء السلطة العامة لضمان العيش الهادئ المنظم ولتوفير الحماية والطمأنينة للجميع، أوجد مجتمعاً سياسياً تطور فيما بعد بفضل تنقيح التنظيم الحكومي وتحسينه وبسط سيطرة الحكومة على مزيد من المصالح وأوجه نشاط الإنسان.

وبمعزل عن العوامل الطبيعية التي دعت الإنسان إلى التجمع في مناطق معينة والتي فصلت جماعة عن أخرى والتي خلقت أوجه شبه عنصرية بين أفراد الجماعة الواحدة فمهدت بذلك السبيل لتكوين الدولة، نجد أن أهم العوامل التي عملت على نشوء الدولة هي: القرابة، الدين، الصناعة، الحرب وجميع هذه العوامل أساسية ودائمة في حياة الإنسان. وهي تنبعث من طبيعة الإنسان وحاجاته، وأن كلا من هذه العوامل يميل إلى توفير الوحدة والتنظيم اللذين تتطلبهما الدولة ويحقق المصالح المشتركة ويسد الحاجات التي هي الأساس الشخصي الذاتي لنشوء الدولة.

إن وجود جميع هذه القوى أو العوامل في بدء حياة الجماعات الإجتماعية الأولى يفسر لنا، إلى درجة ما أسباب نشأة الدولة والشكل الذي وجدت فيه في البداية.

القرابة

إن ما هو معروف عن تاريخ حياة الإنسان الأولى يظهر لنا أن التنظيم الإجتماعي كان ذا صلة قوية بالقرابة. إذ لم يقم الأفراد بتكوين الوحدات الإجتماعية وإنما قامت بذلك جماعات من الأفراد تعد نفسها من أصل واحد. وقد أخذت الأسرة البدائية أشكالاً مختلفة مبتدئة من الأسرة الإباحية إلى الجماعات المحافظة التي لم تكن تسمح بالزواج بين أفرادها. وكان يقتفي أثر الأحفاد عن طريق الأمّ فقط. وفي دور متأخر من أدوار تقدم الإنسان وهو الدور الذي يرتبط عادة بتدجين الحيوانات والأخذ بحياة الرعي، ظهرت الأسرة الأبوية فأصبح البحث عن أصل الأحفاد عن طريق الآباء. ثم إن السلطة كانت تعطى لأكبر الذكور من الأحفاد، وتتكون الأسرة من الأب وزوجاته وبناته غير المتزوجات، وأبنائه وزوجاتهم وعوائلهم وعبيد الأب وأملاكه الأخرى.

وكان رئيس الأسرة ذا سلطة مطلقة، وليس لأولاده حقوق ما عدا تلك التي يمنحهم هو إياها، حتى أن أملاكهم وحياتهم كانت مرهونة بتصرفات أبيهم. والواقع أن كثيراً من الأمور التي ينظمها القانون اليوم كانت في السابق بيد رئيس الأسرة، وكانت الأسرة موحدة، مسؤول جميع أعضائها عن جرائم أحدهم، ثم اجتمعت الأسر التي ترتبط بأصل واحد من الذكور فكونت العشيرة وأنتجت لها رئيساً يمارس السلطة عليها. وقد كان الواجب الأساس للعشيرة إقامة الصلوات على أرواح أجدادهم.

وليس من المعقول، كما كان يعتقد في السابق، أن الدولة تطورت مباشرة من العائلة الأمية، فلم تكن العائلة يومذاك، وحدة سياسية بل وحدة اجتماعية.

وكان أعضاؤها قطيعاً يملكه رئيس العائلة ولم يكونوا مواطنين، ثم إن مصالح العائلة وصلاحياتها كانت مصالح سلطات خاصة في جوهرها، وقد يكون من الأصوب اعتبار الدولة تطوراً مباشراً للقبيلة، وهي الوحدة المكونة من عدد كبير من العائلات، يحكمها رئيس يستمد صلاحياته من قوة الشخصية.

والأكثر من هذا أن القبيلة لم تكن تستند إلى رابطة القرابة، بل إلى الحاجة الماسة التي تدعو جميع الأفراد إلى أن يقفوا صفاً واحداً في الحروب الدفاعية والغزوات. ومع كل ذلك، ضمت أقدم الدول فيما ضمت بعض المبادئ التي تتصل بالعائلة الأبوية ونظمها الخاصة بحياتها السياسية.

وأما رابطة القرابة فإنها قوت الشعور بالوحدة والتماسك التي هي من الأمور الضرورية في الحياة السياسية. وعند دراستنا صلاحيات الرئيس وخاصة الصلاحيات المتعلقة بفض النزاعات، نجد أنها تكرار لصلاحيات رئيس العائلة الأبوية الذي كان يشغل، في بعض الحالات، الوظيفتين في وقت واحد.

وكان المجلس الإستشاري الذي يساعد الرئيس، غالباً ما يكون من رؤساء العوائل المختلفة. كما قام المبدأ الوراثي الذي ينقل السلطة من الأب إلى الإبن بدور مهم في الحياة السياسية. كذلك كان مبدأ السن الذي يضفي على صاحبه التجربة والحكمة، والذي يمنحه حق الحكم، يستند في منشئه إلى مبادئ "العائلة الأبوية" وقد كثر ظهوره في المنظمات السياسية. وتشير كلمتا "الشيخ" (Senate) وفي اللاتينية (Senex) أو الرجل المسن وعضو المجلس البلدي (Alderman) إلى الدور الذي قامت به السن في المجالس الإستشارية.

يضاف إلى ذلك أن الدخول في دول القبائل القديمة غالباً ما كان يصاحبه افتراض التبني في عائلة من العوائل حتى يمكن الحفاظ على مبدأ رابطة الدم. هذا وإن الدور الذي قامت به العائلة في المنظمات السياسية الأولى في روما، وفي المنازعات بين النبلاء (patri cians) والعوام (plibions) تكشف عن أهمية صلة القرابة في الشؤون السياسية، وهكذا نجد كيف أن رابطة

القرابة قوت الشعور بالوحدة وأثرت تأثيرها الملحوظ في تنظيمات الدول السياسية الأولى، ولا تزال بعض آثارها حية إلى يومنا هذا. وأن النظرية القائلة بأن سلطة الحاكم السياسي مشتقة في الأصل من السلطة الأبوية كثيراً ما تستخدم دعاية تستند إليها الملكية المطلقة.

إن اعتقاد الإنحدار من سلالة واحدة كان أمراً شائعاً مألوفا بين الدولة القديمة، لذا كان الفرد الذي ينتمي إلى أصل واحد محترماً، وكانت حقوقه محفوظة، على العكس من الغريب الذي كان يعد عدواً... وكل هذا يرينا قوة رابطة القرابة.

وقد كان أبناء إبراهيم ﷺ يعتقدون أنهم شعب الله المختار، وأن غيرهم هم الأميون. وكان اليونان يعدّون كل من عداهم برابرة متوحشين.

والجدير بالذكر أن ما يشابه هذا الشعور لا يزال قائماً بين الأمم الحديثة. لقد كانت العلاقات الشخصية تعد أكثر أهمية من الروابط الإقليمية بين الدول القديمة، فقد كان الحكام سادة على شعوبهم لا على أراضيهم.

وهكذا نجد أن المنظمات السياسية والمنظمات التي تستند إلى رابطة القرابة وجدتا جنباً إلى جنب في المجتمع البدائي وغالباً ما كانت تنطوي المنظمات الأولى على بعض معالم المنظمات الأخيرة أو أنها كانت تستخدم هذه المعالم لأغراض خاصة. أما كيف استطاعت المنظمات السياسية التطور والسيطرة على المنظمات الإجتماعية الأخرى، فقد تم ذلك تدريجياً بطرائق تختلف بحسب المنطقة الجغرافية.

ومع ذلك فقد كانت العوامل الأساسية التي ساعدت على هذا التطور هي الحروب، وتقوية أساس السلطة الإقليمية، خاصة بما له صلة بالتوسع الإقليمي والإختلافات الناشئة بين الطبقات الإجتماعية، وانتشار الملكية والفروق الإقتصادية وازدياد قوة الحكام قوة الحكام السياسيين ومساعديهم الذين كونوا الطبقة المتنفذة ذات الإمتيازات الخاصة. وأخيراً ظهرت الدولة

منظمة، تضم هذه المنظمات جميعاً وتعلو عليها وتخضعها لسلطانها، وتجمع الأفراد والهيئات التي تقع في نطاق إقليمها تحت لوائها.

الدين

وقد وقف الدين، وهو عاملٌ له ارتباط وثيق بالقرابة، موقفاً قوياً في بناء الدولة. وقد فسر الإنسان القديم، محدود الذكاء والتفكير، القوى الطبيعية بأنها قوى خارقة تسيطر على الطبيعة، فيجب عليه أن يتقي غضبها ويعمل لإرضائها بتقديم القرابين والنذور والصلاة. وهكذا كانت أهم المخاوف تدور حول الإنسان نفسه وحول مظاهر الطبيعة المحيطة به. وقد قادته الطبيعة إلى عبادة الأجسام غير الحية والأرواح غير المرئية التي تمثلت بهيئة قوى طبيعية. وهذا النوع من الدين سمي بدين عبادة الطبيعة الذي اقترن بالشعوذة والسحر فيما يتصل بتأثير الأجسام المادية، ثم أخذ شكل عبادة الطبيعة بعد ذلك بشكل أسطوري جميل. والأسرار الخفية في حياة الإنسان – كالولادة والموت، والنوم، والحلم وجميع المشكلات النفسية التي لا يمكن فهم الكثير منها حتى يومنا هذا – كانت بالنسبة إلى الإنسان البدائي أكثر إثارة للدهشة والغرابة.

ونتيجة ذلك توصل الإنسان البدائي، بمحاولاته في تفسيرها إلى الإعتقاد بأن كل شخص له روح أخرى تلازمه، وهذه هي الروح التي تبقى بجانب الإنسان بعد موته مطالبة بتقديم الأضاحي والحفلات الدينية لها لكي تبقى بعيدة عن منال العفاريت. وكانت أرواح الآباء العظماء ذات أهمية كبيرة دعت أحفادهم إلى القيام بالصلاة لهم بوجه عام. وقد كان للدين الذي تشترك فيه الجماعة أثر قوي في تدعيم تضامن القبيلة وعدم مخالفة عاداتها وتقاليدها.

كما كان للسلطة التي توارثها الآباء عن الأجداد مثل هذا الأثر. فسلطة زعيم القبيلة على أموال شعبه وسلوكه وحياته زادت قوة بفضل مركزه

كرئيس كهنة دين القبيلة الذي لا يسمح للأجانب بالمشاركة فيه. وبمرور الزمن نمت طبقة من رجال الطبّ والدين الذين عهد إليهم القيام بالطقوس الدينية المقدسة، وكانت سلطة هؤلاء تأتي بعد واجب مراعاة قواعد العرف.

وعلى هذا فقد كان الدين ورابطة القرابة ناحيتين لشيء واحد. وأسبغت على وحدة الجماعة والتزاماتها جزاءات دينية. وقلّما يقام في أيامنا هذه وزن للتأثير الذي لعبته هذه الأفكار في تقوية وحدة الجماعة وسلطة زعيمها وإسباغ القداسة على عاداتها. وعندما تحقق الشعور بالواجب السياسي لم يبق مجال للتمييز بين أفكار الجزاء الديني، واحترام العادات المتأصلة، وإطاعة القانون، فكل القواعد التي ينبغي إطاعتها كان يعتقد أنها تمثل إرادة الآلهة الذي يستطيعون إنزال الأذى بمن يعصيها ومع ذلك فقد كانت الديانة القديمة ضيقة النطاق محلية.

وقد ضعفت دون ريب روابط القرابة وعبادة السلف بعد أن توسعت القبائل بالإمتزاج أو بالغزو، على الرغم من انتحال وافتراض الأصل المشترك الذي نجده كثيراً في الدول القديمة. فقد كانت عبادة الطبيعة أكثر ملاءمة للأصقاع الواسعة وللشعوب المختلفة ولمبدأ الإقليمية المتنامي الذي كانت تستند إليه الدولة. وكان تطور الدولة، الذي اختلطت فيه بقايا عبادة الأسرة القديمة بأساطير أبطال القبيلة، لا يزال يؤلف ديانة قومية عامة مشتركة تستخدم جزاء أو قوة للحكومة وللقانون.

وكان أثر الدين في تطور الدولة كبيراً لا يعدله أي أثر آخر، ففي أقدم فترات التطور السياسي وأحلكها كان الدين وحده قادراً على كبح جماح الفوضوية البربرية وتعليم الناس واجب الطاعة والإحترام لكي تتمكن من نشر النظام بين الأفراد وتعليمهم لسيطرتها، وهذه أمور أساسية وضرورية لنجاح أية حكومة؛ ولم تكن أهمية الدين قوة مؤثرة في تطور الدولة لتقتصر على أقدم الدول وحدها، فقد ظل تأثير طبقة رجال الدين في الحكومة وفي السياسة العامة

كبيراً في جميع مراحل التاريخ، فنظرية الحقّ الإلهي التي كانت العامل القوي في تثبيت سلطان الملوك لم تكن لتهجر إلا في العصر الحديث. وقد ظلت المعتقدات الدينية المشتركة العامة وحدها كافية لتوحيد الشعوب ودعم الأسرة المالكة الحاكمة وخلق الدول بعد فترة طويلة من اضمحلال روابط القربى وطغيان الشعور العام عليها.

الاقتصاد والصناعة

إضافة إلى روابط القربى والدين هناك قوى أخرى، مستقلة عن سابقتها، قد تعمل على وجوب إنشاء نوع من التنظيم والسلطة. فلا يستطيع أي حشد من الأفراد البقاء طويلاً دون أن يكون لهم نوع من التعاون والترابط والإتصال. ويصبح مثل هذا التعاون ضرورياً في الأقسام المزدحمة بالسكان خاصة وزيادة اتصال الإنسان بالإنسان فتجبره على إيجاد بعض القواعد والنظم التي تتصل بروابطه وعلاقاته الشخصية حتى ولو لم تكن هذه العلاقات في أول أمرها سوى خضوع الضعيف للقوي أو اتحاد عدد من الأشخاص ضد عدو مشترك. وفعاليات الإنسان الإقتصادية التي ترمي إلى الحصول على الغذاء والملجأ ثم إلى الحصول على الملكية والثروة كانت عوامل مهمة في بناء الدولة.

وتحتاج أيسر أشكال الحياة الإقتصادية إلى نوع ودرجة معينة من التعاون يقوم على أساس وقواعد مقررة. فقد دعت عملية الصيد، الإنسان إلى تنظيم حاله بتكوين فرق تتعاون بينها، ولها نظامها المعترف به عند أفراد الجماعة، ثم إن حياة الإنسان في دور الرعي زادت من احتمال جمع الثروة وتقسيم العمل والفروق بين الطبقات بالنسبة إلى الثروة. وبظهور هذا النوع من الحياة ظهرت القوانين الخاصة بالسرقة وبالميراث، واشتدت سيطرة الذكور على الإناث، وساعدت الحياة الزراعية كذلك على زيادة النفوذ في المناطق الزراعية، وربطت الإنسان بأرضه ومكانه المعين، وجعلت الأرض أبرز أشكال الثروة وزادت القيمة الإقتصادية لطبقة العبيد. وزادت كذلك في

الفوارق الإجتماعية المستندة إلى الثروة، وجعلت من الضرورة خلق هيئة قانونية واسعة في بعض المنازعات على الملكية. وكان تبادل البضائع حافزاً للأفراد ولتقدم التجارة وازدهارها.

يضاف إلى ذلك أن الزراعة خلقت حرفاً مختلفة وطبقات جديدة من الناس، ومعايير موحدة للقيم، وأشكالاً جديدة للرخاء، واتصالاً أكثر بين الجماعات، وبدلت الحياة من سلمية إلى حياة تشوبها المنازعات والحروب. ونتيجة لهذا التوسع بدأ الناس يشكلون القرى والمدن ويشكلون معها منظمات ونظماً جديدة لها.

لقد أثرت هذه الفعاليات الإقتصادية للشعوب القديمة في نشوء الدولة في عدة نواح. ومن هذه أن الإختلاف في الحرفة والثروة خلق طبقات وأصنافاً اجتماعية، وأن سيطرة صنف ما على غيره بقصد الإستغلال الإقتصادي كان عاملاً هاماً في نهضة الحكومات. وبازدياد الثروات الخاصة للأفراد وجدت لِسَنّ قواعد للمحافظة على الممتلكات وحقوق أصحابها وتنظيمها وفضّ المنازعات الناشئة عنها. وكانت التنظيمات القديمة تستند في أول نشأتها إلى النظام الأبوي والقرابة والفعاليات الإقتصادية البدائية، وكانت تختلف عن المنظمات ذات الطابع السياسي الصرف في نواح كثيرة منها:

1- لقد كانت شخصية لاإقليمية، فقد كانت العضوية في المجتمع تستند إلى القرابة الحقيقية أو الفرضية، لا إلى الإقامة في منطقة مشتركة. وقد تابع القانون والقضاء الأشخاص ولم يقتصر على حدود الإقليم.

2- كانت مقتصرة على أعضاء الجماعة، إذ لم يكن في إمكان الغرباء الدخول في حظيرة الجماعة إلا أرقاء أو عن طريق التبني.

3- إنها لم تكن حياة منافسة، فقد كانت العائدات تسيطر على الحياة بجميع تفاصيلها، أما التغيير والتقدم فكانا أمرين غير مرغوب فيهما.

4- إنها وضعت للجماعة لا للأفراد. فالدول الحديثة تتعامل مع الأفراد بينما كانت في المجتمع الأبوي العائلي تتعامل مع الجماعات. وكانت الحريات والحقوق ملكاً للجماعة قبل أن تكون ملكاً للفرد.

الحرب أو القوة العسكرية

يعزى تطوّر المؤسسات السياسية، خلافاً للجماعات العائلية والدينية والإقتصادية القديمة، إلى الهجرة والفتح. وقد كان الطابع الأساس لهذا النوع الجديد من التنظيم طابعاً عسكرياً، فقد نشأت جمعية ووحّدت سكان بقعة معينة من الأرض في كتلة أو حشد من الناس يعملون كوحدة واحدة بغض النظر عن الروابط الإجتماعية الأخرى أو عن الأشكال الثانوية للجماعات الإجتماعية وبذلك ضعفت رابطة القرابة وزادت قوة رابطة الوحدة الإقليمية واستعيض عن الديانات المحلية والعائلية القديمة بأشكال أخرى من العبادة أوسع وأعم تسمح بأن ينضوي تحت لواء وحدتها جماعات مختلفة كبيرة العدد.

وتطورت القوة القهرية التي كان يستعملها الفرد أو مجموعة من الأفراد بصورة مؤقتة في حال الضرورة والتي زادت لتصبح أكثر قوة وثباتاً، تطورت فأصبحت هي السيادة السياسية. وتقرر شعور الولاء إلى الحكام وإلى الجماعة ووضع له الجزاء الذي يحميه. وكانت القبيلة هي التنظيم الذي نشأ عن عملية التطور هذه.

وحين مقابلة القبيلة بالعائلة التي كانت أولاً وقبل كل شيء جماعة قربى، وبالعشيرة التي كانت في الأصل جماعة دينية، نجد أن القبيلة أنشئت لغرض الدفاع والهجوم على القبائل الأخرى. فمجتمع الدين في القبيلة كان رمزاً خارجياً لوحدتها أكثر من أن يكون أساساً تقوم عليه. وحين مقارنة القبيلة بالرئيس الأبوي في جماعة العائلة، الذي كان يعين من العائلات ليرأس تنظيماً قوياً وهو مثلاً رئيس القبيلة كما هو رئيس التنظيم، الأول بدائي، والثاني يمر في مراحل التنظيم السياسي المتطور.

بالولادة ومنذ الولادة، والذي كان يحكم كمالك لأشخاص رعاياه، نجد أن رئيس القبيلة ينتخبه أعضاؤها بمحض إرادتهم واختيارهم، أو أنه في الأقل يستمد حقه في الحكم من رضا رعاياه وإذعانهم. وكانت زعامته تعتمد على كفايته ومزاياه الشخصية وفي الأخص على قدرته كقائد حربي. وكانت أهم واجباته القيادة في أوقات الحرب والفصل في المنازعات في أوقات السلم. وقد يكون الزعيم القبيلة أحياناً رئيساً لديانة قبيلته، وهنا أيضاً تستطيع المنظمة الدينية تحسين حال طبقة الكهنة بعيداً عن التنظيم السياسي.

وكان التنظيم السياسي في بدء نشوئه ساذجاً فقد كان لا يسيطر إلا على جزء من أعمال الأشخاص، ولكن ما إذا استقر نظام القبيلة حتى أصبح النواة للدولة الحديثة.

فقد اتسع نفوذ هذا النظام فصار يسيطر على جميع أعمال الأفراد. فاتسع أولاً نطاق وظائفه التنفيذية والقضائية، وأخيراً مكّنته ممارسة سلطة التشريع بطريق مباشر من أن يتطور فيصبح وحدة سياسية ذات سيادة تحتكر عملياً الحقّ القانوني في استخدام الإكراه المدني.

وقد كان من آثار العمل الجماعي في الدفاع أو الهجوم أن قوّى من تضامن الجماعة وزاد من في سطوة منظمتهم. وقد كان من نتائج المنازعات أن وضعت قواعد تنظيم علاقة المنتصرين بالخاسرين وتوزيع الغنائم، وخلقت القيادة الناجحة في الحرب طبقة عسكرية حاكمة ورفعت القائد العسكري إلى مركز الزعامة السياسية. أما المنظمات الأخرى التي استندت إلى القرابة والدين والإقتصاد، فإنها عاشت أيضاً في ظل نظام القبيلة لكنها هجرت كل ما له صلة بمبدأ الوراثة والقواعد التي تمنح رجال الدين نفوذاً، وكذلك نفوذ الجماعة الأرستقراطية وهكذا نجد كيف أن المنظمة السياسية تمكنت من إخضاع غيرها من المنظمات لحكمها وطلبت من جميع أعضائها الولاء المطلق.

الفصل التاسع

المفكر الفيلسوف مونتسكيو

(1755 – 1689)

حياة مونتسكيو

ولد مونتسكيو في بوردو، مقاطعة فرنسية، من أسرة غنية تنتمي الى طبقة النبلاء، درس القانون وتبوّأ مركز رئيس برلمان مدينة بوردو وكان عمره 27 سنة، وبقي في منصبه لمدة عشر سنوات.

كان مونتسكيو يهتم بدراسة الفيزياء والفلسفة الأخلاقية والتاريخ وإعداد الأبحاث العلمية، تجول بين البلدان الأوروبية ثلاثة أعوام لدراسة أشكال الحكم المختلفة وعادات الشعوب وتقاليدها، وبعد عودته الى فرنسا ألّف كتاب روح القوانين يتضمن معظم الخطوط الرئيسية في فلسفة مونتسكيو السياسية، أعطى شرحاً وتفسيراً لطبيعة الأنظمة السياسية والاجتماعية لدى مختلف الأمم من خلال تأثير القوانين العامة عليها. كان مشروع مونتسكيو ضخماً لأنه تطرّق لكل المؤسسات التي عرفها البشر، وانكبّ على دراسة القوانين والأعراف لكل شعوب الأرض.

منهج مونتسكيو من حيث الفلسفة دستوري وليبرالي، إضطلع على المنظمات السياسية والقوانين لكل زمان ومكان وتناول أحوال الشعوب، لكنه تناول جميع سكان العالم وتطرّق لأحوالهم الحقيقية ودرس كل ما يقوم بينهم من علاقات.

تعمّق في دراسة القوانين ويقول إن كل الموجودات لها قوانينها، الله له قوانينه (أستغفر الله العظيم) والعالم له قوانينه والإنسان الكائن العامل له قوانينه، وللحيوانات قوانينها أيضاً. وقرّر مونتسكيو أن أعقد القوانين هي تلك التي تتصل بالإنسان، وأن الإنسان وُجد قبل أن توجد القوانين. يقول مونتسكيو وقبل أن توجد القوانين المنظمة لحياة الإنسان، كان هناك وجود إنساني يخضع لقوانين الطبيعة وتميّز هذا الوجود الإنساني الأول بأن الإنسان كان قريباً من الحيوان.

ولم يتمتع الإنسان في الحالة الطبيعية الأولى بالمعرفة. كان لديه فقط إمكانية المعرفة أو القدرة عليها، كان أول ما يفكر فيه هو حفظ بقاء نفسه، وكان ظهور القوانين الطبيعية، وحينما بدأ العقل في النضوج والتفاعل مع الإنسان والرغبة العاقلة في الحياة في المجتمعات استلزم قانوناً وضعياً بين الأفراد والمجتمعات لضبط العلاقات بين الفرد والمجتمعات والأمم. ويرى مونتسكيو أن القانون يرتبط علائقياً بنظام الحكومة وبالأحوال الجوية لكل مجتمع بالدين وبالميول، بالعادات والتقاليد، بالمال والعرف، وبالتجارة، لأن القوانين لها علاقة بهذه الأحوال، ثم تناول في دراساته شكل الحكومات.

مونتسكيو وأشكال الحكومات

1- الحكومة الجمهورية وتنقسم الى قسمين:

أ- الجمهورية الديمقراطية

ب - الجمهورية الأرستقراطية

2- الحكومة الملكية أو المونارکية Monarchy

3- الحكومة الاستبدادية

4- الحكومة المعتدلة

أولاً - الحكومة الجمهورية

أ - الجمهورية الديمقراطية

الحكومة الجمهورية هي النظام التي تتركز السلطة في يد الشعب بكامل فئاته، فهو يقوم باختيار الحكام الذين يصبحون مجرد وكلاء أو مندوبين في حكم البلاد، ويرى مونتسكيو في الإتجاه الذي يتحكم في كيان الجمهورية الديمقراطية وفي تكوينها وفي طبيعتها التي تتمثل في قسيم الشعب الى مظهرين متكاملين ومتعارضين يكون الشعب حاكماً وفي الآخر محكوماً.

ويعبّر الشعب بواسطة الانتخابات عن إرادته، وتكون القوانين حجراً أساسياً في شكل النظام الجمهوري الديمقراطي كي يتمكن الشعب في المشاركة في إدارة شؤون البلاد، فيجب أن يسود الحكم الديمقراطي بالمساواة بين جميع أفراد الشعب، وتسود المجتمع روح العدالة.

ويقول مونتسكيو هنا أن الشعب هو صاحب السيادة فينجز بنفسه المهام التي يستطيع القيام بها ويترك تنفيذ الأمور التي لا يستطيع تنفيذها الى وزراء وموظفين يقوم هو باختيارهم.

ب - الجمهورية الأرستقراطية

الجمهورية الأرستقراطية هي الحكومة التي تكون السلطة فيها في جماعة من أفراد الشعب، هم النبلاء أو الأشراف، بحيث يوجد تفاوت في الملكية الفردية تفاوتاً كبيراً وتكون فيها القوانين تابعة إلى الطبقة الحاكمة. إن الجمهورية الأرستقراطية تنعدم فيها الفضيلة، لذلك يجب على القوانين أن تنادي بروح الاعتدال والحد من سلطان هذه الطبقة.

ثانياً – الحكومة الملكية

في هذه الحكومة تكون السلطة في يد فرد واحد، لكنه يحكم بقوانين ثابتة وهي أسس المملكة، وتوجد جماعات في ظل النظام الملكي، ولكل جماعة فضائلها وشرفها وروحها الخاصة. وهذه الجماعات تتمتع بالامتيازات تعمل من أجل الحفاظ على بقائها أو الدفاع عن امتيازاتها. من شأن هذا الإتجاه أن يحد من السيادة في جميع وجوهها ويجعل من الملكية المطلقة في أصلها ملكية مختلطة تضم الى جانب الملك طبقة من النبلاء التي بغيرها تتحول الى استبداد وطبقة رجال الدين مصالحها مع الملكية، وعندما يذهب التوافق بين الطبقات للخطر والزوال.

ثالثاً – الحكومة الاستبدادية

في الحكومة الاستبدادية، السلطة في يد شخص واحد دون قواعد وقوانين، هذا الشخص يعتمد في إدارته للدولة على إرادته، وان مبدأ هذا الشكل هو الخوف، حيث يقوم الطاغية بالبطش والتنكيل والعنف والإرهاب ضد كل من يبدي رأياً أو يبتكر عملاً أو ينفيه بقول. هنا الحاكم يخاف الشعب كما يخاف الشعب الحاكم النظام الاستبدادي، يسيطر على مقدّرات البلاد ولا يحقق الخير للأفراد، قرارات الحاكم ظالمة لا يهتم بأحوال الشعب. الجميع يتساوون في العبودية والخضوع لإرادة الحاكم المستبد، هذا الحكم مهدد بالزوال.

رابعاً – الحكومة المعتدلة

إن أكثر أفكار مونتسكيو خصوبة هي بنظريته عن الحرية، فهي أعظم إنتاج وثراء، فقد احتلت مكانة سامية في نسقه السياسي والفلسفي، والسبب يعود لما كانت تعانيه فرنسا من الخضوع للحكم الاستبدادي المطلق، فكان مونتسكيو يريد أن يخلّص بلاده من هذا الاستبداد الذي كان يعتبره مرض النظم السياسية الذي يهددها بالفناء.

وقد رأى مونتسكيو أن الحريات توجد في الحكومات، إلا أنه ليس بقاعدة عامة، فقد لا توجد هذه الحريات في بعض الحكومات المعتدلة ويقترب من الحكومة المعتدلة كل نظم الحكم ما عدا الحكم الفردي المبني على القوة. مع ذلك فقليل من الحكومات يصل الى درجة الحكومات المعتدلة. يتساءل مونتسكيو عن مفهوم الحرية السياسية لأن كلمة الحرية تحتوي على معانٍ كثيرة وعلى الفرد أن يفعل ما يريد في حدود ما يسمح به القانون، ولا يجبر على فعل ما لا يرغب وما هو ممنوع. فالحرية عند مونتسكيو مستمدة من سلطة القانون والتي تعني حرية الشعب. ويقول مونتسكيو إن السبيل الوحيد الذي يضمن المحافظة على الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات. وقد كان مونتسكيو متأثراً بالفكر والواقع الإنجليزي، فلقد ميّز لوك الفصل بين السلطات وأجاب مونتسكيو فخرّج فكرة لوك عن التمييز بين السلطات تخريجاً جديداً، وقال لا حرية إذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية.

مونتسكيو هو الأب الروحي لنظرية الفصل بين السلطات الثلاث والتي لاقت قبولاً في النظم الديمقراطية في العالم وأعطت لمونتسكيو شهرة واسعة في بقاع الأرض.

نظرية الفصل بين السلطات

إن نظرية تقسيم أعمال الحكومة إلى ثلاث سلطات ترجع في تاريخها إلى الكتّاب السياسيين الأقدمين. فقد قسم أرسطو هيئات الحكومة أو مصالحها إلى جمعية عامة، وموظفين إداريين وهيئة قضائية. وقد عزا بوليبيوس وشيشرون عند كتابتهم عن الجمهورية الرومانية، هذه الجمهورية وعظمتها إلى نظام التدقيق والموازنة الذي أخذت به في تنظيمها الحكومي. وقد كان نصيب هذه النظرية في عهد الإمبراطورية الرومانية وعهد الإقطاع في القرون الوسطى الضمور والإختفاء، إلا أنها ظهرت مرة أخرى في القرن

الرابع عشر بفضل مارسيليو الذي رسم خطاً واضحاً بين وظائف السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية في الحكومة.

وفي القرن السادس أشار جين بودان (Jean Bodin) إلى مخاطر ممارسة الملك صلاحيات القضاء، مؤكداً أن القضاء يجب أن يعهد إلى قضاة مستقلين. وفي زمن البيوريتان (المتطهرين) في انكلترا في القرن السابع عشر لاقى مذهب الفصل بين السلطات عناية فائقة، لا سيما في التفريق بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. وقد طالب جيمس هارنكتون في كتابه (Oceana) بوضع فصل دقيق بين السلطة التنفيذية والآمن بقيمة الوسائل المحكومة التي تضمن تطبيق نظام "التدقيق والموازنة وفائدتها". أما جون لوك فإنه قسم سلطات الحكومة إلى تشريعية وتنفيذية وفدرالية، وقد قصد بالأخيرة الهيئات الدبلوماسية للدولة.

وكان مونتسكيو أول كاتب عالج فكرة الفصل بين السلطات باعتبارها مبدأ أساسياً جوهرياً في علم السياسة. وقد استند هذا الكتاب في حججه إلى الحكومة الإنكليزية، فذهب إلى أن هناك ثلاثة أنواع من السلطات في كل حكومة، هي: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. وقد أكّد أيضاً على أنه إذا ما دمجت أية سلطتين من هذه في يد واحدة، فإن ذلك ينطوي على تحديد للحرية الفردية. ومن هنا يبرهن على أهمية إيداع كل مصلحة من مصالح الحكومة إلى هيئة خاصة مستقلة.

وإذا كان الواقع يشير إلى أن ما ذكره مونتسكيو عن انفصال السلطات في انكلترا لم يحدث بالفعل، بل أصبح أقل وضوحاً بمرور الزمن، فإن الفكر السياسي الحديث قد أقرّ المبادئ العامة لنظريته، فقد أصبحت هذه المبادئ جزءاً من الفلسفة السياسية للثورتين الاميركية والفرنسية وأدرجت في الدساتير الحديثة حوالى أواخر القرن الثامن عشر.

وقد وضع بلاكستون في انكلترا مثل هذه الأسر تقريباً، فقد قال إن الحرية تذهب هباءً حين يكون تشريع القوانين وتنفيذها بيد سلطة واحدة. وفي سنة 1789 أعلنت الجمعية التأسيسية في فرنسا أن الدولة التي لا تطبق فيها نظرية فصل السلطات دولة لا دستور لها.

وعندما كانت الولايات المتحدة مستعمرة يثور فيها نزاع طويل بين الحاكم وبين الجمعية التشريعية من شأنه أن يقوي الروح العدائية ضده من جانب الهيئتين التشريعية والتنفيذية، لاقى مذهب فصل هيئات ومصالح الحكومة ومذهب التدقيق والموازنة ترحيباً حاراً. ففي الوقت الذي كانت فيه المقاطعات الأولى تعمل لإعداد دساتير لها ولوضع دستور وطني عام، كان تأثير مونتسكيو وبلاكستون فيها قوياً جداً، حتى أن آراء هذين المفكرين اتخذها السياسيون الأميريكيون الأوائل قواعد وحكماً يهتدى بهديها.

ففي كراسة (الفدرالي) دلّل مايسون على أن تجمع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد واحدة معناه الظلم والطغيان. وقد نصّ دستور ولاية ماساشوستس (1780) على أنه " في حكومة هذه الولاية لن تمارس الهيئة التشريعية مطلقاً سلطات الهيئتين التنفيذية والقضائية أو إحداهما، ولن تمارس الهيئة التنفيذية سلطات الهيئتين التشريعية والقضائية أو إحداهما توخياً لجعلها حكومة قوانين لا حكومة أشخاص. وقد قررت المحكمة العليا بعد ذلك هذا المبدأ على النحو الآتي: *"نعتقد أن أحد محاسن نظام القانون الدستوري الأميركي المكتوب هو أن السلطات التي أغدقت على الحكومة، سواء كانت حكومة الولاية أم حكومة الإتحادية الوطنية، مقسمة بين ثلاث هيئات كبرى هي التنفيذية والتشريعية والقضائية، وأن المهمة التي يضطلع بها كل فرع من هذه الفروع ينبغي أن تمنح إلى عدد من الموظفين المستقلين، وأن كمال هذا النظام يقتضي أن يكون فيصل التفرقة الذي يفصل ويقسم هذه الهيئات محدداً بكل دقة ووضوح".*

ولقد دخلت هذه النظرية في دساتير دول أخرى بالطريقة الأميركية نفسها، ومن هذه الدول المكسيك والأرجنتين والبرازيل وأوستراليا وشيلي. إلا أن هذه النظرية لقيت اهتماماً أقل من دول قارة أوروبا، ففي فرنسا استخدم هذا المبدأ لتأمين حرية السلطة الإدارية من سيطرة القضاء، ثم تطورت الفكرة إلى أن الحكومة وممثليها يجب أن يكونوا مستقلين عن سلطة المحاكم الإعتيادية وأن يكون للحكومة نظام خاص من القانون الإداري والمحاكم الإدارية.

الفصل العاشر

هيغل، ماركس، أنجلز

-1-

الفيلسوف المفكر فريدريك هيغل (1770 – 1831)

يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

ولد فريدريك هيغل في بروسيا، وهو ينتمي إلى عائلة بورجوازية صغيرة. كان والده موظفاً في الدولة البروسية. وبعد أن أنهى دراساته الثانوية في مدينته الأصلية شتوتغارت دخل إلى كلية الإلهيات الشهيرة في مدينة توبنغين. وهناك درس التاريخ وفقه اللغة الألمانية والرياضيات بصحبة صديقه هولدرلين الذي أصبح شاعراً كبيراً فيما بعد. وقد نشأت بينهما صداقة حميمة وعميقة.

بعد أن أتم تعليمَه سحرته أعمال **سبينوزا، كانط، وروسو، والثورة الفرنسية**. واحد من الفلاسفة الكلاسيكيين الألمان، مثالي موضوعي. كان هيغل الشاب راديكالياً، رحب بثورة القرن الثامن عشر الفرنسية، وتمرد على النظام الاقطاعي للملكية البروسية، ولكن الرجعية التي حلت في كل أنحاء أوروبا بعد سقوط امبراطورية نابليون أثرت في طريقة هيغل في التفكير. ظهرت الفلسفة الحديثة، والثقافة، والمجتمع في نظر هيغل عناصر مشحونة بالتناقضات والتوترات، كما هي الحال بالنسبة للتناقضات بين الموضوع وجسم المعرفة، بين العقل والطبيعة، بين الذات والآخر، بين الحرية والسلطة، بين المعرفة والإيمان، وأخيراً بين **التنوير والرومانسية**.

كان مشروع هيغل الرئيسي الفلسفي أن يأخذ هذه التناقضات والتوترات ويضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة، موجودة في سياقات مختلفة، دعاها "الفكرة المطلقة " أو" المعرفة المطلقة".

تقوم فلسفة هيغل المثالية على اعتبار أن الوعي سابق للمادة، بينما تقوم النظرية الماركسية على اعتبار أن المادة سابقة للوعي على اعتبار أن المادة هي من تحدد مدارك الوعي، وبالتالي يتطور الوعي بتطور المادة المحيطة بالإنسان. كان **ماركس** أحد رواد حلقات عصبة الهيغيليين ثم انشق عنها مؤلفاً فلسفته الخاصة به، لا تستطيع النظرية الماركسية بماديتها تفسير كل ما يدركه الوعي لأنها تفترض - على المطلق – بأن الوعي هو انعكاس كامل عن المادة؛ ولكن إذا سألنا أنفسنا عن ماهية المادة التي أعطت الوعي بعض المفاهيم المثالية كالحق والعدالة والرحمة فإنه لن تكون هناك أية مواد مزودة للوعي الإنساني لتلك المفاهيم، هناك حقائق مطلقة في هذا الكون كما أسماها هيغل على المجاز يعمل العقل البشري بكل من المادة والوعي ضمن علاقة مركبة بينهما على لاكتشاف تلك الحقائق والنواميس التي تجتاز في حقيقتها وماهيتها حدود المادة القاصرة نفسه أعلى تفسير مثل تلك الظواهر إذا ما

حاولنا فهمها بمادية مجردة، قد يمتد هذا الفهم إلى الميتافيزيق نفسه وهو ما أنكره ماركس تحت مسمى "الدين أفيون الشعوب وزفرة العقول البائسة".

لقد ميز هيغل بين ثلاث مفاهيم مبيناً التداخل والانفصال فيها، **الحقيقة، والوجود، والوجود الفعلي.**

لقد أيد هيغل في نقاشه لمقولة **أفلاطون** تلك إن هناك انفصالاً بين الحسي والعقلي ولكنه ليس انفصالاً مطلقاً، بل علاقة متداخلة، وإن المعرفة بكليتها ناتجة عن تلك العلاقة المتداخلة بين الحسي والعقلي. ومن هذا الأساس الجدلي نشأت فكرته عن الوحدة المطلقة بين الفكر والوجود وشكلت الأساس الذي قامت عليه فلسفته برمتها. لقد رأى هيغل أن الوصول إلى الوعي من المادة مستحيل، كما يرى الماديون، كما أن استخلاص المادة من الوعي، كما تقول الأديان، مستحيل بدوره. لذا نظر إلى الوعي بوصفه نتيجة للتطور السابق لجوهر أولي مطلق لا يشكل وحدة مطلقة للذاتي والموضوعي دون أي تمايز بينهما، وعليه فالوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهري للعالم هي وحدة الوجود والفكر. حيث يتمايز الذاتي والموضوعي، فكرياً فقط.

مات هيغل بمرض **الكوليرا** عام 1831، أما كتبه عن الجماليات وفلسفة الدين وفلسفة التاريخ فلم تنشر إلا بعد موته.

ترك هيغل ما يربو على عشرين مجلداً نشرت بالألمانية عدة مرات، وتُرجم معظمها إلى عدة لغات، من بينها العربية التي نقل إليها بعض أعماله أهمها:

- **المدخل إلى علم الجمال؛ فكرة الجمال؛ ظاهريات الروح؛ فنومينولوجيا الروح؛ محاضرات في تاريخ فلسفة؛ أصول فلسفة الحق؛ محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ؛ حياة يسوع.**

- 2 -

المفكر والفيلسوف كارل ماركس

(1818 – 1883)

حياته

كارل ماركس كان فيلسوفًا ألمانياً، سياسياً، وصحفياً، ومنظّراً اجتماعياً ولد لعائله يهودية. قام بتأليف العديد من المؤلفات إلا أن نظريته المتعلقة بالرأسمالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما أكسبه شهرة عالمية. لذلك يعتبر مؤسس الفلسفة الماركسية، ويعتبر مع صديقه فريدريك إنجلز المنظرين الرسميين الأساسيين للفكر الشيوعي.

شكل وقدم مع صديقه فريدريك إنجلز ما يدعى اليوم بالاشتراكية العلمية (الشيوعية المعاصرة).

ولد ماركس في ألمانيا والتحق بجامعة بون عام 1833 لدراسة القانون. أظهر ماركس اهتماماً بالفلسفة رغم معارضة والده الذي أراد لماركس أن يصبح محامياً. وقام ماركس بتقديم رسالة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1840 وحاز على شهادة الدكتوراه.

كان شاعراً متأثراً بوليم شكسبير كما تأثر بأفكار الفيلسوف هيغل الذي أسس للجدلية والديالكتيك التي تعني تناقض الأشياء وصراعها.

إنتقل ماركس من ألمانيا إلى باريس وهناك دأب على قراءة الفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية وتبنى الفكر الشيوعي.

في عام 1844 وعندما زاره صديقه فريدريك إنجلز في باريس وبعد عدة مناقشات مع بعضهما البعض وجد الصديقان بأنهما قد توصلا إلى أفكار متطابقة 100% حول طبيعة المشاكل الثورية وبشكل مستقل عن بعضهما البعض.

ونتيجة لهذا التوافق بينهما عملا معاً وتعاونا لتفسير أسس ومبادئ نظريات الشيوعية والعمل على دفع الطبقة العاملة (والبرجوازية الصغيرة الديمقراطية) لتعمل وتتفانى من أجل تلك المبادئ.

عاش كارل ماركس في القرن التاسع عشر؛ وهي فترة اتسمت بانتشار الرأسمالية الصناعية من خلال تشكيل الطبقات العمالية الأوروبية وأولى صراعاتها الكبرى. وهذا العالم هو الذي حاول ماركس التفكير فيه من خلال اعتماد عدة مكتسبات نظرية:

- الفلسفة الألمانية وبخاصة فلسفة هيغل (1770-1891) التي استخلص منها فكرة جدلية التاريخ الكوني الذي تهيمن عليه التناقضات التي تقوده نحو مآل نهائي.
- الاقتصاد السياسي الإنجليزي الذي يشكل كل من آدم سميث (1723–1790) ود. ريكاردو (1772–1823) ومالتوس (1770–1834) أبرز وجوهه.
- الاشتراكية "الطوباوية" الفرنسية (سان سيمون، فورييه، كابي) ومعاصرو ماركس (برودون، بلانكي) الذين دخل معهم ماركس في سجال.
- المؤرخون الفرنسيون الذين حللوا المجتمع بحدود صراع الطبقات الاجتماعية.

فلسفة ماركس السياسية

في عام 1845، أجبر ماركس على مغادرة فرنسا بسبب نشاطاته الثورية فاستقر في بروكسل ولحقته زوجته وأطفالهما إلى هناك وساعده

صديقه أنجلز، الذي كان أبوه برجوازياً، على شراء منزل والذي تحول فيما بعد إلى مركز للاتصال والاجتماع بالشبكات العمالية الثورية.

في عام 1847 إجتمع الشيوعيون ليؤسسوا عصبتهم وفوض ماركس وأنجلز ليشكلوا مبادئ هذه العصبة وبرنامجها المتبع وقد عرف هذا البرنامج فيما بعد بـ **"بيان الشيوعية"** حيث وضع فيه ماركس جوهر أفكاره وأسس العمل على تحقيقها). وكانت عصبة الشيوعيون قد قامت على أنقاض جماعة رابطة العادلين في فرنسا والتي كانت لا تؤمن بضرورة الثورة والاستيلاء على السلطة وكان شعارها "الناس كلهم أخوة". طبعاً أقنع ماركس أعضاءها بأنهم يحلمون بعالم وردي واستبدل الشعار إلى أن صار "يا عمال العالم اتحدوا".

البيان الشيوعي كان يمهد لعقيدة **الاشتراكية** العلمية ويجسد *المادية التاريخية* بعيداً عن الكنيسة أو الدين (باعتقاد ماركس أن الدين أفيون الشعوب) أو الطائفية المهنية. وكان ذلك قد أخرج صراحة في تعليقه ونقده لـ " *الاقتصاد السياسي*" كتاب صدر في سنة 1858.

وطبعاً غلبة أي منهما تحدد طبيعة الاقتصاد القائم. وعلى افتراض بأن تفكك **الاقطاعية** كان من نتيجة تعفنها وإعاقتها **للبرجوازية**... فإن المنطق يفرض حتما بأن مستوى تطور الطبقة البرجوازية (الإنتاج الكبير) سيصل بها إلى حد لا تستطيع فيه التقدم.

وعندها ستقوم **البروليتارية** بسحق هذه الطبقة (البرجوازية) ورفع الجور والظلم عن الطبقة العاملة (البروليتاريا) وعندها يتحقق المجتمع الشيوعي حيث تنتفي فيه الملكية الخاصة (وليس الملكية الشخصية)..حيث الملكية الخاصة هي الناتجة عن استغلال العمال وأخذ ما ينتجه من القيمة المضافة دون أدنى جهد يذكر من قبل الرأسمالي... أما الملكية الشخصية فهي ما تحصل عليه نتيجة القيام بعمل.

في سنة 1848 قامت الثورة في فرنسا وألمانيا. وخافت الحكومة البلجيكية من امتداد الثورة إليها، فقامت بنفي ماركس، الذي ذهب أولاً إلى باريس ثم كولونيا وقام بتأسيس صحيفة جديدة دعيت Neue Rheinische Zeitung تيمناً بتلك المجلة التي كان يعمل بها في البداية، وانضم إلى أعمال ثورية هناك ودأب على تنظيمها. في سنة 1849 تم اعتقاله وحوكم في كولونيا بتهمة التحريض على التمرد العسكري... ثم تمت تبرئته ونفيه من ألمانيا، وتم إيقاف مجلته الجديدة التي كان هو يرأس تحريرها.

في سنة 1848، شهدت أوروبا ثورة عندما قامت الطبقة العاملة في فرنسا بالسيطرة على السلطة من الملك لويس. وقامت الحكومة الثورية باستدعاء ماركس للبقاء في فرنسا بعدما طردته حكومات فرنسية سابقة. وعندما أفلت شعلة الحكومة الثورية الفرنسية في سنة 1849، انتقل ماركس للعيش في لندن وقام بكتابة الكثير من المؤلفات التي تعنى بالسياسة والاقتصاد. كما عمل كمراسل أوروبي لصحيفة "نيويورك تريبيون" من موقعه في أوروبا؛ وخلال هذه الفترة كان قد قام بعدد من الأعمال وصنفت على أنها كلاسيكيات النظرية الشيوعية.

وتضمن هذا كتابه الأروع *" رأس المال "* في أجزائه الثلاثة والذي نشره انجلز سنة 1885 بعد وفاة ماركس، حيث كان عبارة عن مخطوطات وكراسات من الملاحظات وتضمنت تحليلاً للنظام الرأسمالي والذي يبين فيه كيف أن التطور واستغلال العمال يتم بكل بساطة عن طرق أخذ القيمة المضافة – **القيمة المضافة** هي القيمة التي تنتج عن طريق العمل على الشيء– من القطن في الحقل إلى قماش فاخر... من دولار إلى 100 دولار وهي لا تشتمل على أجور التكلفة أو الصيانة... أي ليس لها علاقة بأجر الصيانة أو كلفة العمل وهي ليست الربح... في ذلك الوقت لم يكن هناك تكنولوجيا...حالياً القيمة المضافة تنتجها الآلات الحديثة ويأخذها أصحاب وسائل الإنتاج.

وكان عمل ماركس التالي هو عن المجلس الوطني الفرنسي 1871 كومون فرنسا كتاب الحرب الأهلية الفرنسية. حيث حلل خبرة هذا المجلس الثورية والتي شكلت في باريس خلال الحرب الفرنسية البروسية. ومن خلال هذا العمل قام ماركس بترجمة شكل ووجود هذا المجلس على برهان وتأكيد تاريخي حتمي لنظريته بأن من الضرورة الهامة والقصوى للعمال بأخذ زمام الحكم والوصول إلى قمة المراتب السياسية بتمرد مسلح، وبعدها العمل على تدمير الأسس التي تقوم عليها الطبقة الرأسمالية. وأوضح ماركس بأنه ما بين الشيوعية والرأسمالية تقع تلك الفترة التي تعمل على تهيئة التحول الثوري وهذا التحول الذي سيشمل المناصب السياسية ستؤدي إلى حدوث دكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا).

عندما تم حل عصبة الشيوعيين في سنة 1852 ماركس استمر بمراسلة مئات الثوريين بهدف تشكيل منظمة جديدة. وهذه الجهود قد بلغت ذروتها في سنة 1864 عند تشكيل (مجلس الأممية) وسرعان ما بدأ العمل مع رفاقه على تشكيل أسسه ومبادئه وبرنامجه السياسي ولكن بعضاً من أعضائه والذين كانوا قد أُخمدت الرغبة الشيوعية فيهم كانوا قد رفضوا إنشاءه، وهنا اقترح ماركس نقل مركز (مجلس الأممية) إلى الولايات المتحدة.

سنواته الثمانية الأخيرة كانت صراعاً حقيقياً مع المرض فألمّ به مرض الكبد، وحسب إحدى الروايات المتداولة فقد قام بزيارة إلى صحراء شمال أفريقيا بنصيحة من طبيبه للتعافي من إحدى أعراض المرض الذي أصابه وهناك تعرف على طبيعة الشعب وعقائده وسيرورة النظام الاجتماعي، فأعجب بها كثيراً حتى أن الكثيرين قالوا إن كارل كان مقبلاً على الإسلام لولا التغليظ الذي لقاه... ثم داء النزلة الشُعَبية والتي أعاقته عن طموحاته وأهدافه؛ ومع ذلك وُجدت، بعد وفاته، بعض الملاحظات التي تم تجميعها وإعادة نشرها كمجلد رابع لكتاب *رأس المال* (ماركس ربط تكوُّن رأس المال

بالقيمة المضافة الناتجة عن علاقات الإنتاج ولم يجعله يقتصر على حالة تراكمية جامدة).

في سنواته الأخيرة عانى كثيراً فتوفيت زوجته سنة 1882 وابنته جيني في سنة 1883. ثم توفّي بعد ابنته بذات السنة 1883.

نال ماركس شهرة عالمية، وطغت الماركسية على الفكر السياسي والاقتصادي، وتطورت الماركسية في شؤونها الى مدارس ومذاهب فكرية مختلفة.

- 3 -

المفكر الفيلسوف فردريك أنجلز

(1896 – 1820)

ولد فريدريك أنجلز في ألمانيا لعائلة من أصل يهودي. هو ألماني الجنسية. إشتغل بالصناعة وعلم الاجتماع وكان كاتباً ومنظّراً سياسياً وفيلسوفاً. يعتبر أب **نظرية الماركسية** بالإضافة إلى كارل ماركس نفسه. في عام 1845، نشر كتابه **حالة الطبقة العاملة في إنجلترا** اعتماداً على ملاحظاته وأبحاثه الشخصية. في عام 1848، أصدر مع ماركس، بيانهما المشهور والمعروف ببيان الحزب الشيوعي، والذي يسمى اختصاراً **البيان الشيوعي**. فيما بعد، ساعد كارل ماركس مادياً من أجل أن يكتب هذا الأخير كتابه **الرأسمال**. بعد وفاة ماركس، نشر إنجلز الجزءين الثاني والثالث من هذا الكتاب. إضافة إلى ذلك، نظم انجلز مختلف تخمينات كارل ماركس، مما أعطى الجزء الرابع من كتاب **الرأسمال**.

في عام 1844، التقى فريدريك انجلز في باريس بكارل ماركس، والذي كان يراسله منذ مدة. في باريس، تأثر ماركس بفكر الاشتراكيين الفرنسيين والحياة الفرنسية، وهناك كتب انجلز وماركس كتاب "العائلة المقدسة أو انتقاد النقاد"، قبل عام من صدور كتاب "حالة الطبقة العاملة في إنجلترا"، ليضع الأسس للاشتراكية العلمية.

ومن عام 1845 إلى عام 1847، عاش انجلز في بروكسل وباريس، رابطاً دراسته العلمية بالنشاط العملي بين العمال الألمان في هاتين المدينتين. وفي تلك الفترة أقام ماركس وإنجلز علاقات مع المنظمة الألمانية السرية

المسماة "عصبة الشيوعيين" التي عهدت لهما بعرض المبادئ الأساسية للاشتراكية، التي صاغاها.

أما ثورة عام 1848، التي اندلعت أولاً في باريس، ثم امتدت إلى البلدان الأخرى في أوروبا الغربية، فقد جعلت ماركس وانجلز يقرران العودة إلى بلادهما، حيث أصدرا "جريدة الراين الجديدة" التي كانت تصدر في مدينة كولونيا. وكانا محور جميع المساعي الثورية الديمقراطية في بروسيا، وقد دافعا بأقصى القوة والعزم عن مصالح الشعب والحرية ضد ما وصفوه بالقوى الرجعية، غير أن الغلبة كانت لهذه القوى، فأوقفت الجريدة، وطرد ماركس حيث كانت قد انتزعت جنسيته البروسية أثناء هجرته، أما انجلز فقد اشترك في انتفاضة الشعب المسلحة في ثلاث معارك، وبعد الهزيمة هرب إلى لندن عن طريق سويسرا.

بعد حركة 1848 – 1849، لم يكن نشاط ماركس وانجلز في المنفى في ميدان العلم فقط، فقد أسس ماركس في سنة 1864 "جمعية العمال العالمية" التي قادها لمدة عشر سنوات، وكذلك أسهم انجلز بقسط نشيط في شؤونها، أما "الجمعية العالمية" التي كانت حسب فكرة ماركس توحِّد البروليتاريين من جميع البلدان فقد كان نشاطها ذا أهمية كبرى في تطور الحركة العمالية. وبعد وفاة ماركس، أصبح انجلز المستشار والمرشد للاشتراكيين الأوروبيين. توفي فريدريك انجلز في 5 آب 1895 في لندن.

أفكار فريدريك انجلز

فريدريك انجلز (Frederich Engels) صديق ماركس وزميله، وضعا سوية الفكر الماركسي.

عكف انجلز، منذ أول عهده، على دراسة المشكلات الفلسفية الأخلاقية في إطار نقد المجتمع الطبقي، والبرجوازي.

ولد إنجلز عام 1820 في بارمن وهي مدينة من إقليم ريناني تابع لمملكة بروسيا. وكان والده صاحب مصنع. وفي 1838 اضطر إنجلز لأسباب عائلية وقبل أن ينهي دراسته الثانوية لأن يعمل مستخدماً في مؤسسة تجارية في مدينة بريمن. ولكن الأعمال التجارية لم تمنع إنجلز قط من العمل على تثقيف نفسه علمياً وسياسياً. فمنذ أن كان في المدرسة الثانوية حقد على الأوتوقراطية وعلى تعسف البيروقراطية. وقد دفعته دراساته الفلسفية إلى أبعد من ذلك. فقد كان مذهب هيغل في ذلك الحين مسيطراً على الفلسفة الألمانية وأصبح إنجلز من أتباعه. ومع أن هيغل نفسه كان معجباً بالدولة البروسية الأوتوقراطية التي كان يخدمها بوصفه أستاذاً في جامعة برلين فقد كان مذهبه مع ذلك ثورياً. وخلافاً لهيغل والهيغليين الآخرين كان ماركس وإنجلز ماديين. وفي اتخاذهما عن العالم والإنسانية مفهوماً مادياً، لاحظا أنه كما أن الأسباب المادية هي في أساس جميع ظاهرات الطبيعة، كذلك فإن تطور المجتمع البشري مشروط بتطور القوى المادية المنتجة. لقد تعرف إنجلز على البروليتاريا في إنجلترا في مركز الصناعة الإنجليزية في مانشستر حيث أقام سنة 1842 مستخدماً في مؤسسة تجارية كان أبوه مسهماً فيها. فان إنجلز لم يكتف بعمل بسيط في مكتب المصنع بل زار الأحياء الفقيرة البائسة حيث كان يقطن العمال، وحيث استطاع أن يرى بأم عينه كل بؤسهم وبلاياهم. ولم يكتف بملاحظاته الشخصية بل قرأ أيضاً كل ما سجله الغير من قبله عن حالة الطبقة العاملة الإنجليزية ودرس درساً دقيقاً جميع الوثائق الرسمية التي تمكّن من الرجوع إليها. إن كتابه "**حالة الطبقة العاملة في إنجلترا**" الذي صدر سنة 1845 كان ثمرة تلك الدراسات وتلك الملاحظات. في مانشستر أقام علاقات مع أعضاء حركة العمال الإنجليزية في ذلك الوقت وأخذ يكتب في المنشورات الاشتراكية الإنجليزية. وعند عودته إلى ألمانيا في 1844 وأثناء مروره بباريس تعرف إلى ماركس، وكان يراسله منذ بعض الحين. ففي باريس، وبتأثير الاشتراكيين الفرنسيين، والحياة الفرنسية كان ماركس قد غدا أيضاً اشتراكياً. وهناك كتب

الصديقان معاً "**العائلة المقدسة أو نقد النقد**". وهذا الكتاب الذي كتب ماركس القسم الأكبر منه والذي صدر قبل سنة من صدور كتاب: "**حالة الطبقة العاملة في إنجلترا**" يضع الأسس للاشتراكية المادية الثورية. وقبل نشر كتاب "**العائلة المقدسة**" نشر انجلز في مجلة ماركس وروغه "**الحولية الفرنسية الألمانية**"، "**دراسات انتقادية حول الاقتصاد السياسي**" حلل فيها من وجهة نظر الاشتراكية الوقائع الأساسية في النظام الاقتصادي المعاصر الناجمة حتماً عن سيطرة الملكية الخاصة. إن صلات ماركس بانجلز دفعت الأول بدون جدال إلى الاهتمام بالاقتصاد السياسي، هذا العلم الذي قامت مؤلفاته بثورة كاملة فيه. ومن سنة 1845 إلى 1847 عاش انجلز في بروكسل وباريس رابطاً دراسته العلمية بالنشاط العملي بين العمال الألمان في هاتين المدينتين. وفي تلك الفترة أقام ماركس وانجلز علاقات مع المنظمة الألمانية السرية المسماة "عصبة الشيوعيين" التي عهدت لهما بعرض المبادئ الأساسية للاشتراكية التي صاغاها. وهكذا أصدرا في سنة 1848 بيانهما المشهور: "بيان الحزب الشيوعي". أما ثورة 1848 التي اندلعت أولاً في فرنسا ثم امتدت إلى البلدان الأخرى في أوروبا الغربية فقد جعلت ماركس وإنجلز يقرران العودة إلى بلادهما. وهناك في بروسيا الرينانية قاما على رأس الجريدة الديمقراطية "**الجريدة الرينانية الجديدة**" التي كانت تصدر في مدينة كولونيا. وكان الصديقان روح جميع المساعي الثورية الديمقراطية في بروسيا الرينانية. وقد دافعا بأقصى قوتهما وعزمهما عن مصالح الشعب والحرية ضد القوى الرجعية. غير أن الغلبة كانت لهذه القوى الرجعية. فعطلت "الجريدة الرينانية الجديدة". ولما كان ماركس قد فقد جنسيته البروسية أثناء هجرته فقد طرد؛ أما انجلز فقد اشترك في انتفاضة الشعب المسلحة واشترك في ثلاث معارك من أجل الحرية. وبعد هزيمة الثوار هرب إلى لندن عن طريق سويسرا.

كذلك جاء ماركس وأقام في لندن، أما انجلز فقد عاد بعد حين مستخدماً من جديد ثم شريكاً في المؤسسة التجارية نفسها في مانشستر حيث كان قد

اشتغل في السنوات الأربعين. وحتى سنة 1870 عاش انجلز في مانشستر وماركس في لندن. ولكن هذا لم يكن يمنعهما من أن تكون وحدة أفكارهما وثيقة أشد الوثوق. فكانا يتراسلان كل يوم تقريباً. وفي هذه المراسلات كان يطلع الصديق صديقه على آرائه ومعلوماته. وكانا يتابعان معاً صياغة الاشتراكية العلمية. وفي سنة 1870 أقام إنجلز في لندن مواصلاً مع ماركس حياتهما الفكرية المشتركة الزاخرة بنشاط شديد حتى عام 1883 عام وفاة ماركس. وقد كانت ثمرة هذا العمل بالنسبة لماركس – كتابه: "رأس المال"، أعظم مؤلف في الاقتصاد السياسي في عصرنا .وكانت بالنسبة لإنجلز عدداً من المؤلفات الكبيرة والصغيرة. كان ماركس يعمل في تحليل الظاهرات المعقدة في الاقتصاد الرأسمالي. وكان إنجلز يعرض في مؤلفاته بأسلوب واضح وجدلي في كثير من الأحيان أعم القضايا العلمية ومختلف وقائع الماضي والحاضر ضمن اتجاه المفهوم المادي للتاريخ لدى ماركس ونظريته الاقتصادية. وبين مؤلفات انجلز هذه نذكر كتابه الجدلي "**ضد دوهرنغ**" (الذي حلل فيه أهم قضايا الفلسفة والعلوم الطبيعية والاجتماعية) وكتابه "**أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**" و"**لودفيغ فيورباخ**". وقد توفي ماركس قبل أن يتمكن من انجاز مؤلفه العظيم عن رأس المال. أما مسودة المخطوطة فكانت جاهزة. وهكذا قام انجلز بالعبء الثقيل بعد وفاة صديقه فنقّح وأصدر المجلدين الثاني والثالث من "**رأس المال**"، فقد نشر المجلد الثاني في 1885 والثالث في 1894 (ولم يتوافر له الوقت لتحضير المجلد الرابع). ولقد اضطر لبذل مجهود كبير جداً لتحضير وإصدار المجلدين المذكورين.

بعد حركة 1848 – 1849 لم يتجل نشاط ماركس وانجلز في المنفى في ميدان العلم فقط. فقد أسس ماركس في سنة 1864 "**جمعية الشغيلة العالمية**" التي قادها لمدة عشر سنوات. وكذلك أسهم انجلز بقسط نشيط في شؤونها. وبعد وفاة ماركس أصبح انجلز وحده المستشار والمرشد للاشتراكيين الأوروبيين. وفي عام 1895 توفي فريديريك انجلز في لندن.

لقد كان انجلز بعد صديقه كارل ماركس أبرز عالم ومرب للبروليتاريا المعاصرة في العالم المتمدن بأسره. ومنذ أن جمع المصير كارل ماركس وفريديريك انجلز أصبح عمل حياة الصديقين عملاً مشتركاً. لقد كان ماركس وإنجلز أول من بيَّنا أن الطبقة العاملة تولد بالضرورة مع مطالبها من النظام الاقتصادي الحالي الذي مع البرجوازية يخلق وينظم البروليتاريا بصورة حتمية. وبيَّنا أيضاً أن المحاولات الطيبة التي يقوم بها هؤلاء أو أولائك الأشخاص الكرماء ليست هي التي ستحرر الجنس البشري من البلايا التي تضغط عليه في الوقت الحاضر بل النضال الطبقي التي تخوضه البروليتاريا المنظمة. وقد كان ماركس وانجلز أول من برهنا في مؤلفاتهما العلمية على أن الاشتراكية ليست ضرباً من تخيلات الحالمين بل هي الهدف النهائي والنتيجة الضرورية لتطور القوى المنتجة في المجتمع المعاصر. إن كل التاريخ المكتوب حتى أيامنا هذه قد كان تاريخ نضال الطبقات وتعاقب سيطرة وانتصارات طبقات اجتماعية على طبقات أخرى. وهذه الحالة ستدوم ما دامت أسس نضال الطبقات والسيطرة الطبقية قائمة – أي ما دامت الملكية الخاصة والإنتاج الاجتماعي الفوضوي قائمة. إن مصالح البروليتاريا تتطلب تدمير هذه الأسس فينبغي إذن أن يوجه ضدها نضال العمال المنظمين الواعي الطبقي. والحال إن كل نضال طبقي هو نضال سياسي.

الفصل الحادي عشر

الفلاسفة
ديكارت، بودان، ميل، هوبس

-1-

رينيه ديكارت فيلسوف العقل والعلم
(1650 - 1596)

حياته

مفكر وفيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـــ "أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرَّس حتى اليوم، خصوصا كتاب "تأملات في الفلسفة الأولى-1641" الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكارت تأثير واضح في علم **الرياضيات**، فقد اخترع نظاماً رياضياً سمي باسمه وهو **نظام الإحداثيات الديكارتية** الذي شكل النواة الأولى لــ **الهندسة التحليلية**، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ

الثورة العلمية. وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب **العقلانية في** القرن 17م، كما كان ضليعاً في علم **الرياضيات**، فضلاً عن **الفلسفة**، وأسهم إسهاماً كبيراً في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة: "*أنا أفكر، إذن أنا موجود*".

رينيه يواكيم ديكارت، وكان والده يواكيم ديكارت مستشاراً في محكمة بريتاني (Bretagne)، أما أمه فهي جان بورشار، إبنة حاكم مقاطعة بواتيية في جنوبي تور. فهو ينتمي إلى أسرة فرنسية برجوازية عرفت بنبلها، وشرفها، وعلو منزلتها في طول البلاد وعرضها.

كان ينتمي إلى طائفة اليسوعيين، التي كانت تعمل في إطار حركة الإصلاح الديني الكاثوليكي، التي كانت موجودة قبل إنشاء هذه الطائفة بأمد بعيد، وجماعة اليسوعيين التي أسسها القديس اغناطيوس اللوايولي الإسباني في القرن السادس عشر، كانت تهدف إلى مقاومة الإصلاح البروتستانتي، والعمل على تجديد الكنيسة الكاثوليكية، عن طريق التوجيه الديني والسياسي والتربوي للقادة والحكام، ولأبنائهم.

ولما كان ديكارت واحداً ممن تربوا في لافليش وتعلموا فيها وتلقنوا أصول التعاليم اليسوعية التي كان في مقدمتها أن الإنسان خلق لكي يمجد الله ويخدمه، لا للبحث في حقائق الدين ومحاولة استكناه أسراره، كما تعلموا دروساً في تقوية الإرادة وتحمل المسؤولية. وقد أثّرت هذه التربية في نفسية ديكارت، وألهمته طمأنينة النفس وغمرته بالإيمان، وحببته في العمل والنظر معاً، كما عودته على تحمل المسؤولية والشغف بالنظام والامتثال بالطاعة وغيرها من الصفات الحميدة؛ التي أسهمت بنصيب وافر في تكوين ملامح فكره، مما أحدث تحولاً جوهرياً في مسار الفكر في ذلك العصر نتيجة المنهج الذي قدمه لبلده وأمته، والذي كان مغايراً لما سبقه من أفكار، وانبثق الشك عنده كوسيلة مؤقتة لتحرير العقل من سيطرة الأفكار والنظريات السابقة وتطهيره من مجرد الاحتمالات.

ولد ديكارت عام 1596 في لاهاي إن تورين وتعلم في **كلية لافليش** اليسوعية العلوم والفلسفة والمنطق والأخلاق، ونال إجازة الحقوق من **جامعة بواتيه** عام 1616، تطوع للخدمة في الجيش الهولندي عام 1618، وخاض معه عدة معارك، وفي عام 1622 عاد ديكارت إلى **فرنسا** وأنهى جميع أملاكه ليستثمر الأموال في تجارة السندات المالية. وقد أمّنت له دخلاً مريحاً لبقية حياته.

وفي الفترة بين 1628 و1649 عاش ديكارت حياة علمية هادئة في **هولندا**، وألف فيها معظم مؤلفاته، والتي أحدثت ثورة في مجالي **الرياضيات والفلسفة**، وفي عام 1633 أدانت **الكنيسة الكاثوليكية** العالم **جاليليو**، مما أدى إلى توقف ديكارت عن نشر بعض أفكاره، وفي عام 1643 أدانت **جامعة أوتريخت** الهولندية **الفلسفة الديكارتية**، وفي أواخر عام 1649، قبل دعوة ملكة **السويد** كريستينا لزيارة السويد حيث أصيب بمرض عضال وتوفي هناك عام 1650.

أفكار ديكارت

نظرية المعرفة

شك ديكارت في المعرفة الحسية سواء منها الظاهرة أو الباطنة، وكذلك في المعرفة المتأتية من عالم اليقظة، كما شك في قدرة العقل الرياضي على الوصول إلى المعرفة، وشك في وجوده، ووجود العالم الحسي، إلى أن أصبح شكه دليلاً عنده على الوجود، فقال" *كلما شككت ازددت تفكيراً فازددت يقيناً بوجودي*".

المنهج الديكارتي

هو المنهج الجديد في **الفلسفة**، وبسببه سمي ديكارت بـــ "أبي الفلسفة الحديثة". ويقوم المنهج الديكارتي على أساسين، هما:

1- البداهة: أي التصور الذي يتولد في نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية.

2- الاستنباط: أي العملية العقلية التي تنقلنا من الفكرة البديهية إلى نتيجة أخرى تصدر عنها بالضرورة.

الثنائية الديكارتية: النفس والجسد

يفرّق ديكارت بين **النفس والجسد**، ويرى أنهما جوهران مختلفان تماماً، ويقول: "*إنني لست مقيماً في جسدي كما يقيم الملاح في سفينته، ولكنني متصل به اتصالاً وثيقاً، ومختلط به بحيث أؤلف معه وحدة منفردة، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما شعرت بألم إذا أصيب جسدي بجرح، ولكني أدرك ذلك بالعقل وحده، كما يدرك الملاح بنظرة أي عطب في السفينة*".

وجود الله

يعتقد ديكارت أن الله يشبه **العقل** من حيث إن الله والعقل يفكران ولكن ليس لهما وجود مادي أو جسمي، إلا أن **الله** يختلف عن **العقل** بأنه غير محدود، وأنه لا يعتمد في وجوده على خالق آخر، ويقول: " *إنني أدرك* بجلاء ووضوح وجود *إله* قدير وخيِّر لدرجة لا حدود *لها*".

الأخلاق

جعل ديكارت علم الأخلاق رأس الحكمة، وتاج العلوم، وأنه لابد من الاطلاع على كل العلوم قبل الخوض في علم الأخلاق، وقال: " *مثل الفلسفة كمثل شجرة جذورها* ***الميتافيزيقيا***، *وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها بقية العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى، هي:* ***الطب، والميكانيكا، والأخلاق العليا الكاملة***، *وهذه الأخيرة تتطلب معرفة تامة بالعلوم الأخرى، وهي أعلى مراتب الحكمة*".

الفلسفة بمفهوم ديكارت

يُدعى ديكارت بالثَّنَوي لأنه ادَّعى أن العالم يتألف من عنصرين اثنين أساسيين هما: المادَّة والرُّوح. فالمادَّة هي الكون المادّي الذي تعتبر أجسامنا جزءاً منه. أمّا الرُّوح فهي العقل الإنساني الذي يتفاعل مع الجسم ولكنه يستطيع ـ من حيث المبدأ ـ أن يوجد بدونه.

واعتقد ديكارت أن بالإمكان فهم المادة من خلال مبادئ بسيطة معينة استعارها من الهندسة، إضافة إلى قوانينه في الحركة. ووفقاً لما يراه ديكارت، فإن العالم بأسره، بما في ذلك قوانينه وحتى حقائق الرياضيات، من مخلوقات الله الذي يتوقف كل شيء على قدرته. ويعتقد ديكارت أن الله يشبه العقل من حيث إن الله والعقل يفكران ولكن ليس لهما وجود مادي أو جسمي. غير أنه اعتقد أن الله يختلف عن العقل من حيث إنه غير محدود، ولا يعتمد في وجوده على خالق آخر.

وفي كتابه تأملات في الفلسفة الأولى تناول ديكارت بالدراسة أقوى الأسباب التي يمكن استخدامها لإثبات أن كل شيء قابل للشك.

واشتملت هذه الحجج أو المناظرات المسمَّاة الشَّكِّية أو الشُّكوكية على الفكرة القائلة انه ربما كان يحلم، ولذلك فإن أي شيء تراءى له لن يكون حقيقياً. وفي مناظرة أو حجة أخرى، ارتأى ديكارت أن ثمة روحاً كانت تحتال على عقله فتجعله يؤمن بما هو زائف. ثم ردَّ ديكارت على هذه الحجج فبدأ بالملاحظة القائلة إنه حتى لو كان يحلم، أو كان مخدوعاً باستمرار، فإن باستطاعته على الأقل التأكد من أن لديه أفكاراً. ولذلك فإنه موجود بوصفه كائنًا مفكراً. وكتب يقول: إن هذا كان إدراكًا واضحاً جلياً للعقل. وليس في وسع أي شيء أن يحمله على الشَّك فيه. وفي مؤلف آخر، ابتدع ديكارت العبارة الشهيرة التي معناها: أنا أفكر، إذن أنا موجود.

ثم جادل ديكارت قائلاً: إنه يستطيع بكل جلاء ووضوح أن يدرك وجود إله قدير وخير لدرجة لاحدود لها. ولن يسمح هذا الإله عند ديكارت بأن ينخدع في أكثر ادراكاته وضوحاً. ومن خلال تصوُّره لله، سعى ديكارت إلى إثبات أن العالم المادي موجود، وله خصائص افترض هذا الفيلسوف أنها موجودة في نظرياته عن الفيزياء.

ولعل الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت من أوائل الذين مجَّدوا العقل ونادى بارتياد الاتجاه العقلي حتى سمّي "أبا الفلسفة الحديثة". وقد نادت الفلسفة الديكارتية بالحق الذي برهنت عليه في وضوح الذهن وبداهيته ومجّدت العقل، وقال ديكارت في المقال عن المنهج: "العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه، وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر".

وقبل التعرف على منهج الشك الديكارتي، لا بد لنا من معرفة لمحة سريعة عن حياته، والعوامل التي ساعدت على ظهور هذا المنهج عنده.

منهج الشك عند ديكارت

يرى ديكارت أن البحث في المنهج هو أهم المشكلات وأولاها بالعناية في مهمة الفيلسوف. ولم يرض ديكارت عن منهج الفلسفة الكلامية الذي كان سائداً في عصره، وتلقَّنَه أيام طَلَبِهِ للعلم في مدرسة لافليش، ولاحظ ديكارت اختلاف وجهات النظر وفوضى الآراء سواء في الفلسفة، أو في العلوم، أو في الدين.

ويرى ديكارت أن المنهج هو عبارة عن قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة، كان في مأمن أن يحسب صواباً ما هو خطأ،

واستطاع – دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة – أن يصل بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته.

والشك هو خطوة التأمل الفلسفي الأولى والأساسية عند ديكارت، وهو السبيل الأمثل للوصول إلى اليقين، إذ يقول: "الشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها فخبرتي بالخطأ وتعرضي له منذ عهد بعيد واحتمال تجدده بفعل تلك الأحكام التي خضعتُ لها ولم أتبين صحتها، سواء كانت أحكاماً فرضها الغير، من معلمين، أو مرشدين، أو من وكّل إليهم أمري، أم أحكاماً فرضها عليّ الحس أو الخيال – وتعرضها للخطأ معروف – إن كل هذا يدعوني إلى الشك".

ويقول أيضاً: "لقد كنا أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً، وحيث أننا قد أصبنا أحياناً، وأخطأنا أحياناً أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروضة لحواسنا، عندما كنا لم نصل بعد إلى تكوين عقولنا، فإن هناك ثمة أحكاماً كثيرة، تسرّعنا في إصدارها على الأشياء ربما حالت دون بلوغنا الحق، وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى أنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوي على أقل قسط من الريبة موضع الشك".

من خلال هذه النصوص يمكن القول: إن الشك عند ديكارت يختلف عن الشك الذي كان سائداً قبل عصره، فالشك عند ديكارت هو شك مؤقت يقوم على هدم الماضي في سبيل إصلاح ما فسد منه، أو إعادة النظر فيه، في حين أن الشك عند من سبقه هو الشك المطلق كما هو عند "مونتيني" وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر نتيجة إعادة إحياء تراث اليونان وتغيير خريطة العالم.

فالشك في المرحلة السابقة على فكر ديكارت جمّد العلم، وأضعف من شأنه، في حين أن منهج الشك الديكارتي ردّ إلى العقل احترامه، إذ إن الشك الديكارتي شك إرادي يصطنعه، وهو مؤقت، لأنه يظل مستمراً حتى يتيقن

الإنسان من أن أفكاره قد بلغت حداً فائقاً في الدقة واليقين، وأنه لا يلابسها أدنى شك.

فالشك الديكارتي شك بنّاء، لأنه وليد تجربة شخصية عقلية، حيث إن ديكارت وجد أمامه تراثاً فلسفياً وعلمياً ودينياً كثرت حوله الأقاويل، وتعددت بصدده المذاهب، فلم يجد في هذا التراث الذي عايشه شيئاً يطمئن إليه بصفة مطلقة، أو يقنعه تماماً، فاصطنع الشك منهجاً لبلوغ اليقين في جميع ما يحيط به من معارف ونظريات.

ومنهج الشك الديكارتي قد يشبه منهج الشك عند الإمام الغزالي كما يفهم من قوله في (المنقذ من الضلال): "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله".

وهذا ما ذهبت إليه د. راوية عبد المنعم في كتابها (ديكارت والفلسفة العقلية) إلا أنها فرقت بين المنهجين بقولها: "وبالرغم من هذا التشابه الظاهري في استخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفين، إلا أن طريق الشك الذي انتهجه الأول يختلف عنه عند الثاني، الذي نتج من أزمة نفسية انشقت عنها حالة إشراق صوفي، بينما كانت الحقيقة المعقولة هي نتيجة الشك الديكارتي الذي لم يكن يرمي إلى إثبات روحية النفس، ويرتقي منها إلى معرفة الله"...، وتضيف د. راوية قائلة: "كان الفلاسفة يبدأون من العلم الطبيعي ليصلوا منه إلى ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقيا"، وبمجيء ديكارت الذي بدأ من فكرة "الله" لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، بل تبدأ من العالم المعقول عن طريق الفكر الذي هو أساس كل معرفة.

فقد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك، ذلك المنهج المؤقت الذي يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة في جميع المعارف والعلوم الإنسانية، التي أصبحت في نظر ديكارت موضع شك ومحل شبهه.

وهذا المنهج الذي سلكه ديكارت كان من أولى ثماره إثبات الذات والتي نتج عنها النظرية الديكارتية المشهورة "أنا أفكر، إذن فأنا موجود"، وبعد ذلك توصل إلى اليقين بوجود الله. وفي ضوء ما تقدم. يمكن تلخيص منهج الشك عند ديكارت بالنقاط التالية:

1- إن المنهج الديكارتي نشأ نتيجة المناخين العلمي والفكري الذي عاش فيهما، وكان محاطاً بالاتجاهات العلمية والدينية.

2- إن تفكير ديكارت في كل ما كان يدور حوله والموروثات العلمية والدينية التي عجز رجال الكنيسة عن تفسير مقنع للمسلّمات التي يؤمنون بها واكتشافه خطأ أقوالهم.

3- الشك عند ديكارت هو وسيلة للوصول إلى اليقين وليس شكاً مطلقاً.

4- الشك الديكارتي منهجاً جديداً ومبتكراً ولم يُسبق إليه في حين أن الشك المطلق كان مذهباً سائداً قبله. ويمكننا القول إن ديكارت طوّر مفهوم منهج الشك.

5- حاول ديكارت هدم العالم الحسي بالشك وإعادة النظر إليه من جديد.

والذي فهمته من مطالعتي لأفكار ديكارت أنه لا يوجد عنده حقائق يقينية مسلّمة، قبل البحث والتدقيق، والتمحيص فيها، لكنه في الوقت نفسه لا ينكر وجود هذه الحقائق مطلقاً. فهو يشك في كل شيء، وبعد البحث يوصله هذا الشك إلى النفي أو إلى الإثبات، فالشك هو الأصل عنده.

ولعل هذا المنهج يصلح في البحث في الأمور العلمية البحتة، ويمكن الاستفادة من هذا المنهج في بحوثنا العلمية، لكننا لا نستطيع الاعتماد عليه وحده في البحوث المتعلقة بالشريعة، والأحكام، والعقائد، لأن الإيمان بالغيب، هو ركن أساسي من أركان الإيمان، بل إن أركان الإيمان كلها قائمة على الإيمان بالغيب، ومستندها: الأدلة النقلية، لا العقلية.

وإذا كان العلم لا يتقدم إلا باتباع مناهج البحث العلمي، وكلما كانت هذه المناهج أكثر دقة وانضباطاً، كانت النتائج المترتبة عليها كذلك.

وإذا علمنا أن العلم شرط رئيس في قيام الحضارات، فإن مناهج البحث العلمي ذات صلة وثيقة بقيام الحضارات.

وإذا كانت حضارة أوروبا قامت حين تخلوا عن التفكير الأسطوري، واتبعوا منهجاً عقلياً منضبطاً في العلم والتفكير، بظهور بعض العلماء والمفكرين، أمثال ديكارت وبيكون وغيرهما، فأنتجوا علماً وأشادوا حضارة، فإن الأمة الإسلامية عندما سلكت المنهج الرباني في السلوك والتفكير، فإنهم لم ينتجوا حضارة فقط، بل كانوا أسياد الحضارات كلها، وأنتجوا علماء عاملين، وبرزوا في جميع العلوم الدينية والدنيوية، وسخّروا هذه العلوم في خدمة الدين، والإنسان.

-2-

جان بودان: المُلكية المطلقة

(1596 - 1530)

ولد **جان بودان** (Jean Bodin)، هو فيلسوف فرنسي يعتبر صاحب نظرية السيادة ومن فلاسفة المذهب التجاري، عضو برلمان باريس، وأستاذ القانون في تولوز. واشتهر لنظريته عن السيادة.

كان بودان من أنصار التسامح الديني، وكان مستشاراً لهنري الرابع ومن المعجبين به.

ولد جان بودان في آنجر، وربما كانت أمه إسبانية يهودية. وجاء إلى باريس سنة 1560، واشتغل بالقانون، ولكنه لم يدر عليه ربحاً. وانصرف في لهفة شديدة على دراسة الفلسفة والتاريخ. ودرس في بنهم العبرية واليونانية والألمانية والإيطالية، وكتابات ليڤي وتاكيتوس والعهد القديم، وشيشرون، ودساتير دول غرب أوروبا. وآمن بأن دراسة التاريخ هي بداية الحكمة السياسية.

الملكية المطلقة

هي شكل ملكي من أشكال الحكومة يكون فيه للملك أو الملكة سلطة مطلقة على كافة جوانب حياة رعاياه. بالرغم من أن بعض السلطات الدينية قد تكون قادرة على العدول عن بعض الأفعال التي من المتوقع من الملك أن يقوم بها، فإنه في الملكية المطلقة ليس ثمة دستور أو ردع قانوني للحد من سطوة الملك.

نظرياً، الملك المطلق لديه تحكم كامل بأفراد الشعب وبالأرض، بما فيهم الأرستوقراطيين وأحياناً رجال الدين. عملياً، أولئك الملوك، اضطروا للتقليل من سطوتهم، عادة بأحد المجموعات المذكورة مسبقاً.

بعض الملكيات المطلقة لديها برلمانات أو مجالس شورى رمزية أو صورية، بالإضافة إلى منشآت حكومية خاضعة للاستمرار أو عدمه حسب إرادة الملك.

شكل الملكية المطلقة

في الغرب، يمثل انهيار الديموقراطية في روما القديمة، البداية لأشكال الحكم الملكي المطلق. أحد أهم الأمثلة على الملكية المطلقة في أوروبا، هو لويس الرابع عشر، ملك فرنسا. تلخّص مقولته: "أنا الدولة" المبدأ الأساسي للملكية المطلقة (أن تكون السيادة بيد فرد واحد). بالرغم من أنه انتقد بسبب بذخه، وكان من أهم مآثره قصر فرساي، إلا أنه حكم فرنسا لمدة طويلة، وبعض المؤرخين يعتبرونه ملكاً مطلقاً ناجحاً. مؤخراً تساءل بعض المؤرخين التعديليين عما إذا كان حكم لويس حكماً مطلقاً بسبب مشاركة طبقة النبلاء بعض نفوذه.

حتى عام 1905، كان قيصر روسيا يعد ملكاً مطلقاً. قلل بيتر الأكبر، من نفوذ النبلاء وعزز القوة المركزية للقيصر، مؤسساً بيروقراطية ودولة بوليسية .هذا هو التقليد الاستبدادي، وهو ما عرف لاحقاً باستبدادية القيصر. على الرغم من أن الإسكندر الثاني سعى من أجل بعض الإصلاحات وأسس نظام قضائي مستقل، لم تحظى روسيا بدستور حتى ثورة 1905.

على مدى أغلب فترات التاريخ، كان الحق الإلهى للملوك هو التبرير اللاهوتي للحكم المطلق. العديد من الملوك الأوروبيين، أمثال قياصرة روسيا، زعموا أنهم يملكون سطوة أوتوقراطية عليا بسبب الحق الإلهي، وأن

رعاياهم لا يملكون الحق للحد من نفوذهم. حاول جيمس الأول وتشارلز الأول، ملكا إنجلترا، أن يستوردا هذا المبدأ، وعليه، نمت المخاوف بأن تشارلز الأول بصدد تأسيس حكم استبدادي، وتمخضت تلك المخاوف باندلاع الحرب الأهلية الإنجليزية في مستهل القرن التاسع عشر، وأضحى مبدأ الحق الإلهي فكرة مهجورة في أغلبية بلدان العالم الغربي، باستثناء روسيا.

تراجع الملكيات المطلقة نحو الملكية الدستورية

تضاءلت شعبية فكرة الملكية المطلقة بشكل كبير بعد الثورة الفرنسية التي روّجت لنظريات تدعو إلى إقامة حكومة مبنية على أساس السيادة الشعبية.

الكثير من الشعوب كانت تحت سطوة الملكيات المطلقة، مثل المغرب والأردن، إلا إنهما اتجهتا نحو الملكية الدستورية، بالرغم من أن الملك لا يزال يحظى بنفوذ هائل. في بوتان، اتجهت الحكومة من الملكية المطلقة إلى الملكية الدستورية بعد إقامة انتخابات برلمانية في 2003، وانتخاب التجمع الوطني في 2008. كما تأرجحت نيبال ما بين الحكم الدستوري والحكم المباشر بعد خوضها ل الحرب النيبالية الأهلية، والتمرد الماوي، ومذبحة نيبال الملكية عام 2001. تم إسقاط الملكية النيبالية في الثامن من مايو، 2008. في الوقت الذي تتجه فيه الشعوب إلى الحد من نفوذ الملوك، تتحرك ليختنشتاين، إلى توسيع نفوذ الملك، فقد أعطي أمير ليختنشتاين سطوة أكبر بعد المصادقة على تعديل دستوري في عام 2004.

من ضمن الشعوب القليلة التي يملك فيها الملك حكماً مطلقاً، هي: عمان، البحرين، قطر، السعودية وكل إمارة في الإمارات العربية المتحدة (إمارة أبوظبي، إمارة دبي، إمارة الشارقة، إمارة رأس الخيمة، إمارة الفجيرة، إمارة أم القيوين، إمارة عجمان، الفاتيكان، سوازيلند، بروناي).

أعماله الفكرية

منهج لتيسير فهم التاريخ

وكان أول ما قدم للطبعة "منهج لتيسير فهم التاريخ" (1566). وهو كتاب يجده الطالب تافهاً لا قيمة له ولا متعة فيه محشواً بالتنميقات البلاغية، والإطناب الممل. إن العقل الفلسفي لا يتم نضجه مبكراً. لقد اعتقد بودان وهو في السادسة والثلاثين أن التاريخ يوحي إلينا بالفضيلة عن طريق الكشف عن هزائم الأشرار وانتصارات الأخيار، ومع ذلك فإن الكتاب يعتبر بعد – "مقالات مكيافللي" – أول كتاب هام في فلسفة التاريخ.

كتاب "الجمهورية"

وفي كتاب "الجمهورية" الذي جاء بعده– وقبل قرن ونصف قرن من ظهور فيكو ومونتسكيو– نجد تفكيراً منهجياً منتظماً في المناخ والسلاسة باعتبارهما عاملين من عوامل التاريخ. فالتاريخ من وظائف الجغرافيا– الحرارة، المطر، التربة، سمات السطح... إن الجغرافيا تحدد الخلق، والخلق يحدد التاريخ. وإن الناس لتتباين أخلاقهم وسلوكهم، تبعاً لحياتهم على الجبال أو الأودية، أو على شواطئ البحار. ويتميز أهل الشمال بقوة الجسم والنشاط العضلي. على حين يتميز أهل الجنوب بالحساسية العصبية وحدة الذهن. أما سكان المنطقة المعتدلة، مثل شعوب البحر المتوسط وفرنسا فإنهم يجمعون بين خصائص الشمال والجنوب، وهم عمليون أكثر من أهل الجنوب، ومفكرون أكثر من أهل الشمال، وينبغي أن تتكيف حكومة أي شعب مع خلقه الذي حددته الجغرافيا والسلاسة، والذي لا يكاد يتغير بمرور الزمن. وعلى هذا الأساس يجب أن يحكم شعوب الشمال بالقوة، وشعوب الجنوب بالدين.

وقد استعمل بودان هذه اللفظة بمعناها الروماني: أي الدولة. وفرق بين الدولة والمجتمع. فالمجتمع قائم على الأسرة، التي لها أساس طبيعي في العلاقة بين الجنسين وبين الأجيال. أما الدولة فتقوم على قوة مصطنعة.

وكانت الأسرة في شكلها الطبيعي، أبوية، أي أن للأب سلطة مطلقة على أزواجه وبنيه وممتلكات الأسرة، وربما أنقصت المدينة بشكل خطير من حقوق الأب. وفي وضع المرأة معه على قدم المساواة إغفال خطير "للطبيعة". وينبغي أن يكون للزوج على الدوام حق الطلاق، كما ورد في التوراة. وذهب بودان إلى القول بأن انهيار سلطان الأب وتخلخل انضباط الأسرة كانا بالفعل يقوضان الأسس الطبيعية للنظام الاجتماعي. لأن الأسرة، وليست الدولة، هي وحدة النظام والأخلاق ومصدرها، فإذا انهارت وحدة الأسرة والانضباط، فلن تملأ فراغها أية قوانين مهما بلغ عددها. والملكية الخاصة أمر لا غنى عنه لكيان الأسرة وبقائها. والشيوعية مستحيلة لأن كل الناس ولدوا غير متساوين.

الردة علة تناقضات مالسترو ا

وفي كتاب أقل شأناً "الرد علة تناقضات مالسترو ا"، أسس بودان "الاقتصاد السياسي" تقريباً فحلل أسباب ارتفاع الأسعار في أوروبا، وناقش مساوئ خفض قيمة العملة، ودافع عن حرية التجارة، في عصر الحماية الطبيعية والإقليمية، وأكد العلاقة بين الواقع الاقتصادي والسياسة الحكومية.

أفكار بودان السياسية

وكان بودان أكثر واقعية من ماريانا وروسو في مناقشته لأصل الدولة. فليس ثمة لغو وهراء حول ميثاق أو عقد اجتماعي، فقد تنشأ الجماعات القروية على شيء من مثل هذا الاتفاق. أما الدولة. فقد نشأت بتغلب مجموعة من الأصوات على مجموعة أخرى، ثم أصبح زعيم الفريق المنتصر ملكاً. ولم ينبع إقرار القوانين من إرادة الشعب أو "سيادته" بل من القوة النظامية للحكومة،- ومن ثم فإن الملكية المطلقة أمر طبيعي، فإنها في الدولة، استمرار لسلطة الأب في الأسرة الأبوية. فلن تكون هناك سيادة لأية دولة إذا خضعت لغير قوانين الطبيعة وقوانين الله. وكما انتهى هوبز إلى هذه النتائج

فراراً من الفوضى التي سببتها الحرب الأهلية في إنجلترا (1642- 1649)، فإن بودان رأى في الحكومة الاستبدادية المخرج الوحيد من الحروب الدينية وتمزيق فرنسا، مع ملاحظة أن كتابه نشر بعد أربع سنوات فقط من مذبحة سانت برتلميو، وربما كتب بالدم الذي كان يجري أنهاراً في شوارع باريس. وبدا لبودان أنه إذا كانت مهمة الدولة هي المحافظة على النظام، فإن هذا لن يتسنً لها إلا عن طريق سيادة مطلقة غير قابلة للتحويل أو التخلي عنها. وبناء على هذا تكون الملكية الوراثية غير المقيدة، هي خير أنواع الحكومات: يجب أن تكون غير مقيدة حتى لا تنتهي إلى الفوضى، ووراثية تجنباً لشرور النزاع على العرش. فالملكية مثل السلطة الأبوية سادت في معظم أنحاء الأرض، لأطول مدة من الزمن، ولقد أقرها التاريخ، في حين أن الديمقراطيات لم تحكم الدول إلا لفترات قصيرة فحسب، ولكنها تنهار، بسبب تقلب الشعب، وعجز الموظفين الذين يختارهم، وفسادهم وقبولهم للرشوة، وفي أية جمعية شعبية يحسب عدد الأصوات دون وزنها أو تقدير قيمتها (من أجل نوعية تفكير الذي أدلى بالصوت)، فإن الحمقى والأشرار والجهال أكبر ألف مرة دائماً من عدد الرجال الذين يقام لهم وزن "وليس ثمة خلاص للديمقراطية إلا إذا تولى الحكم، وراء ستار المساواة، نفر قليل من الناس، ورجح وزن العقول عدد الرؤوس.

واعترف بودان بأنه لا بد من إيجاد مخرج من الاستبدادية المطلقة إذا أصبح الحاكم طاغية ظالماً. فأباح حق القيام بالثورة أو قتل الطاغية، وربما كان ذلك على أساس غير منطقي. وسلّم بأنه حتى ملكياته البالغة حد الكمال، لا بد أن يأتي يوم وتنهار فيه، وتعزل نتيجة تغييرات لا بد عنها، وتتعذر الحيلولة دون وقوعها. واستبق هيغل، فقسم التاريخ إلى فترات ثلاث: الأولى سيطرت فيها دول الشرق، والثانية شعوب البحر المتوسط، والثالثة أقطار شمالي أوروبا. ومن خلال تعاقب القيام أو السقوط هذا، ذهب بودان إلى القول بأنه يلحظ شيئاً من التقدم. ولا يقع العصر الذهبي في الماضي

الأسطوري، بل في المستقبل الذي سيجني ثمار أعظم الاختراعات على الإطلاق- وهي الطباعة. وكتب (قبل بيكون بنصف قرن) أن العلوم تدخر في أعماقها كنوزاً لن تقدر على استنفادها أية عصور مقبلة قط.

وكان بودان مفكراً حراً، مع نظرة كريمة بعين الاعتبار إلى الكتاب المقدس، (أو بالأحرى إلى العهد القديم، لأنه يتجاهل العهد الجديد تقريباً)، مع إنكار تام لحقيقة السحر والملائكة والعفاريت والتنجيم، وضرورة إقامة دولة ملتئمة مع الخصائص الخفية للأرقام. ونادى بأقصى العقوبة للسحرة، ونصح الأمراء بالمحافظة على وحدة العقيدة الدينية لأطول وقت ممكن، ولكن إذا قويت الهرطقة وانتشرت، فليس من الحكمة قمعها بالقوة، بل إنه من الأفضل الاعتماد على عنصر الزمن لكسب الهراطقة إلى جانب الدين الرسمي.

أما ماذا عساه يكون هذا الدين، فلم يفصح عنه بودان. وكان دينه مشكوكاً فيه. وفي كتابه الغريب "حديث سبعة رجال" الذي تركه عن عمد دون أن ينشره، (طبع لأول مرة سنة 1841)، صور كاثوليكياً ولوثرياً وكلفنياً ويهودياً ومسلماً، وأبيقورياً وروبوبياً، في مناقشة في البندقية. وفازت اليهودية، أما المبادئ المسيحية في الخطيئة الأصلية، والتثليث والتجسد فقد كان الهجوم عليها أقوى بكثير من الدفاع عنها. ولم يثبت في النهاية إلا الإيمان بالله. نقاد بودان اتهموه بأنه يهودي وكلفني وملحد، وقالوا بأنه مات على غير دين "كالكلب". ولكن الإيمان بالتوجيه الإلهي للعالم، واضح بأجلى بيان في "الجمهورية"، والإلحاد موضوع خارج نطاق التسامح، لأنه يهزأ بالكون.

وكان بودان، مثل هوبز، رجلاً هياباً يحاول أن يتلمس طريقه إلى الهدوء والاستقرار وسط طغيان الثورة والحرب. وأصاب أعظم مؤلفاته عدوى زمانه، فكان فلسفة لعالم مضطرب معتل يتلهف على النظام والسلام. ولا يمكن أن تقارن بالحكمة المصقولة التي جاءت في "مقالات" مونتيني الذي

كان أقل منه انزعاجاً في تلك السنوات ذاتها. ومع ذلك فإنه منذ عهد أرسطو ليس ثمة رجل، ربما باستثناء ابن خلدون، نشر الفلسفة السياسية على مثل هذا النطاق الواسع، أو دافع عن آرائه وأهوائه بمثل هذه القوة والعمق، مثل بودان. ولن تجد قبل ظهور "لفياتان هوبز" مثل هذه المحاولة الجادة لاكتشاف بعض المنطق في أساليب الدول.

-3-

جون ستيوارت ميل
والدولة الليبرالية حامية الأفراد

جون ستيوارت ميل **(1806-1873)** هو فيلسوف واقتصادي بريطاني، ولد في لندن عام 1806، وكان البكر لأسرة كبيرة أنجبت تسعة أولاد، وكان والده جيمس ميل أحد كبار أهل العلم والمعرفة في القرن الثامن عشر. عاش بعيداً عن تأثير التيارات الرومانتيكية الجديدة، وترك فيه بنثام والماديون والفلاسفة الفرنسيون أثراً كبيراً. وقد أنشأ ابنه جون ستيوارت في عزلة عن بقية الأطفال، فنال تربية عقلانية. تعلم جون الإغريقية في السنة الخامسة من عمره، حيث اطلع على أعمال هيرودوت وأفلاطون، وتعلم اللاتينية في التاسعة، وفي الثانية عشرة درس أرسطو ومنطق هوبز، وفي الثالثة عشرة قرأ مبادئ ريكاردو. كان غذاؤه الفكري موجهاً بعناية من قبل أبيه وخليطاً من العلم الطبيعي والآداب الكلاسيكية. وحين بلغ جون الرابعة عشرة، كان له من المعرفة والاطلاع ما كان لرجل في الثلاثين. لقد نجح والده في أن يجعل منه كائناً عقلانياً مزوداً بمعلومات واسعة.

لم يكن جون ثورياً بطبعه، وكان يحب أباه ويعجب به أيما إعجاب، وكان مقتنعاً بصحة معتقداته الفلسفية، ووقف مع بنثام ضد النزعة اليقينية وكل ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبي، وكان يجاهر

باستمرار بأن السعادة هي الغاية الحميدة للوجود البشري، وكان ما يخشاه ويمقته ضيق الأفق وسحق الأفراد من قبل وطأة السلطة أو العادة أو الرأي العام، لذا وفق بحزم ضد عبادة النظام.

في السابعة عشرة من عمره، بلغ مبلغ الرجال على المستوى العقلي، فقد كان صافي الذهن، صريحاً، شديد الفصاحة، بالغ الوقار دونما أثر لخوف أو غرور، وخلال السنين العشر التالية، زاول كتابة المقالات والنقد، وحمل عبء الحركة النفعية على كاهله، وكانت مقالاته مصدر شهرة واسعة له، مما جعله خبيراً في الشؤون العامة. لقد امتدح ما كان أبوه امتدحه من قبله، العقلانية والمنهج التجريبي والديموقراطية والمساواة، وهاجم ما كان يهاجمه النفعيون، التعصب الديني والإيمان بالحقائق البديهية التي لا يمكن إقامة الدليل عليها ونتاجها اليقينية التي أفضت برأيه إلى التنازل عن المنطق.

في العام 1830 وقع في الحب، وأراد أن يظهر لمحبوبته أنه فارسها الوفي طيلة عشرين عاماً قبل أن يتزوجها في العام 1851، لقد ألفى لدى تلك السيدة رقة عاطفية مميزة توخى من خلالها أن يجد كوة فكرية يطل منها على القضايا الإنسانية والاجتماعية التي كانت مثار اهتمامه على الدوام. لقد اعترف لها بحب جامح تضمنه الإهداء الموجه لها في كتابه "في الحرية" (Liberty On)، بيد أن سعادتهما لم تدم، فقد توفيت زوجته في العام 1858، مما حمل ميل على الاعتكاف في منزل صغير في إحدى ضواحي آفينيون.

لقد نشر ميل خلال أربع عشرة سنة العديد من المقالات والكتب، تناول فيها بالبحث قضايا فلسفية وسياسية واقتصادية، ورغم الشروط التي وضعها، فإنه لم يساهم في أية حملة انتخابية حين قرر أن يخوض ميدان السياسة، وطالب بحق التصويت للمرأة (Sufferage) وانتخب نائباً عن وستمنستر (Westminster) في العام 1865، وشارك في المناقشات حول المسألة الإيرلندية، وأبدى تعاطفاً مع السود في جامايكا، وانتقد الأحزاب، لذا لم يفاجأ

حين لم ينتخب مجدداً في العام 1868، فعاد إلى عزلته في منزل صغير في سانت فيران، حيث انكب على القراءة والكتابة مكرساً لها كل وقته.

أسمى المبادئ عنده هي حرية الفرد والتنوع والعدالة وصولاً إلى السعادة البشرية

لم يكن ميل يعتبر الاشتراكية، التي دافع عنها في كتابه "الاقتصاد السياسي"، خطراً على حرية الفرد، كما كان يعتبر الديموقراطية مثلاً، وذلك عائد لتأثير السيدة تايلر، فعلى الرغم من مجاهرته بآرائه الاشتراكية، فإن أيا من القادة الاشتراكيين في زمنه مثل (لويس بلانك وبرودون وسالن) لم يعتبره رفيق درب، إذ كان بنظرهم التجسيد الحي لإصلاحي وديع ليبرالي، أو راديكالياً بورجوازياً، وهذا الأمر أقرّه الفابيون الذين اعتبروه أباً روحياً لهم.

يعتقد ميل أنه إذا تسنى لكل إنسان أن يعرف قدر ما يستطيع، ولم يتسن له من السلطة إلا مقداراً معيناً، فقد نتجنب حينئذ دولة "تمسخ مواطنيها" يكون فيها الحكم المطلق بيد رأس السلطة التنفيذية على مجموعة من الأفراد المتفردين المتساوين كلهم، إلا أنهم عبيد كلهم أيضاً، كما أن خطراً مريعاً يكمن في تلك العقائد وأشكال الحياة التي تمسخ البشر، فالإدراك المرهف لأثر التربية الجماعية التي تجرد البشر من مزاياهم الإنسانية، وتجعلهم كائنات غير عقلانية، يجب التصدي لها ومقاومتها بمختلف الوسائل. لقد أطلق ميل مقولة وسمت الحقبة التاريخية التي عاش فيها. ومفادها: "**إن كل ما يقيد المنافسة الحرة هو الشر المطلق، وكل ما يطلقها هو الخير العميم**".

وهو من رواد الفلسفة الليبرالية، وترى الفلسفة الليبرالية في وسائل الإعلام أنها تقوم بتزويد الجماهير بالحقائق المجردة، بهدف بناء عقولهم بناء سليماً بصورة طبيعية، وأن المعلومات التي يجب أن تتناولها أجهزة الإعلام يجب أن تتسم بالموضوعية، كما أن الفرد في ظل هذه الفلسفة يتمتع بحرية مطلقة، ويستطيع أن يفعل ما يحلو له، وليس لأحد التدخل في شؤونه وحياته.

وفي هذا يقول جون ستيوارت ميل: "إن البشر جميعاً لو اجتمعوا على رأي، وخالفهم في هذا الرأي فرد واحد، لما كان لهم أن يسكتوه، بنفس القدر الذي لا يجوز لهذا الفرد إسكاتهم حتى لو كانت له القوة والسلطة".

ويبرر جون ستيوارت ميل ذلك بقوله: "إننا إذا أسكتنا صوتاً فربما نكون قد أسكتنا الحقيقة، وإن الرأي الخاطئ ربما يحمل في جوانحه بذور الحقيقة الكامنة، وإن الرأي المجمع عليه لا يمكن قبوله على أسس عقلية إلا إذا دخل واقع التجربة والتمحيص، وإن هذا الرأي ما لم يواجه تحديًا من وقت لآخر فإنه سيفقد أهميته وتأثيره".

اقتبس فلسفته من مذهب يوم التجريبي ومذهب بنثام القائم على مفهوم المنفعة، ومذهب والده جيمس ميل الترابطي، وشدد على المدى المحدود الذي وصلت إليه نظرياتهم مجسداً في تركيب رائع المذهب الذري القائم بين الإنسان والعالم.

يعتبر الفيلسوف **جون ستيوارت ميل** من أوائل من نادوا بحرية التعبير عن أي رأي مهما كان هذا الرأي غير أخلاقي في نظر البعض حيث قال "إذا كان كل البشر يمتلكون رأياً واحداً وكان هناك شخص واحد فقط يملك رأياً مخالفاً فان إسكات هذا الشخص الوحيد لا يختلف عن قيام هذا الشخص الوحيد بإسكات كل بني البشر إذا توفرت له القوة". وكان الحد الوحيد الذي وضعه ميل لحدود **حرية التعبير** عبارة عن ما أطلق عليه "إلحاق الضرر" بشخص آخر.

رأي خاص

كان جون ستيوارت ميل يعتقد أن كتابه "عن الحرية" هو أثره الخالد الذي يطاول الزمن ويبقى على الأحقاب فيصلاً بين الحرية الفردية والسلطة العامة التي يحكمها العرف أو يحكمها القانون سلطة المجتمع أو سلط الدولة، وصح ما تبينه. فما من كتاب أكثر إقناعاً وأعلى منطقاً ككتابه "عن الحرية"،

وما من مفكر عرض للحرية بإخلاص وإيمان كما عرض لها جون ستيوارت مِيل، وما من نظرية تحدد غاية الدولة كما تحددها نظرته في الحرية وفي الاقتصاد السياسي، وإن عفت نظريته الاقتصادية وبقيت نظريته عن الحرية أسمى ما يمكن أن يحدد النفع الاجتماعي للحرية، وأقوى ما يكتب عن حقوق الأفراد.

ويقسم مِيل كتابه عن الحرية إلى خمسة فصول، يمهد في أولها لفكرة الحرية، ويخص الثاني بحرية الفكر والمناقشة، والثالث بالفردية كعنصر من عناصر الحياة الطيبة، والرابع بحدود سلطة المجتمع على الفرد، والخامس بما دعاه "تطبيقات" ويقصد بها تطبيق مبادئه وآرائه على المجتمع.

- 4 -

توماس هوبس

التعاقد الاجتماعي

توماس هوبس (1588 – 1679) هو فيلسوف انجليزي، شغل عدة وظائف هامة وكان استاذاً للملك "شارل الثاني"؛ من أهم أعماله لوفاثيان.

ويُرى بعد التدقيق في نصّي التعاقد الاجتماعي الذي ينتقل عبره الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، نص توماس هوبس ونص جون لوك أن جون لوك يجعل المتعاقدين يتنازلون عن "حقوقهم الطبيعية" في عملية دخولهم في التعاقد بينما توماس هوبس لا يسمح بذلك. إذ إن لديه حقوقاً لا يصح "تجبيرها" عبر التعاقد، وإذا ما اتفق وجيّرت أصبح التعاقد ذاته لاغياً.

ففي رأي لوك إذا أراد المرء في الطور الطبيعي أن لا يهمل ممارسة حريته بالتمتع بالملذات البريئة فله سلطاته: الأولى هي صنع ما يراه ضرورياً للمحافظة على ذاته وعمل الآخرين[1] ضمن الإطار الذي تسيغه

---

[1] تظهر العقلانية أو المثالية لدى الباحثين في "القانون الطبيعي" و"الحقوق الطبيعية" في هذا الموقف كما في مواقف مغايرة. فبالرغم من أن "الناس يتصفون بالأثرة" في رأي لوك يبقى نص "القانون الطبيعي" أو "السنة الطبيعية" وفي مفهومه يؤلف هو، أي الإنسان، وسائر البشر جماعة واحدة أو مجتمعاً واحداً يتميز عن سائر المخلوقات. هذا يعني أنه بشحطة قلم قفز فوق الصعوبات العملية التي يتطلبها التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة أو – إذا هو تنبه لها – أنه يقلل كثيراً من أهميتها، وعلى مستوى التطبيق يغفل لوك، وربما كذلك، التمييز بين نص فردي ونص ثنائي أو جماعي للقانون الطبيعي (راجع كتاب "من قضايا الفكر السياسي"، القضية الأولى، القانون الطبيعي) للدكتور ملحم قربان، منشورات المؤسسة الجامعية مجد.

السنّة الطبيعية. و"السلطة الأخرى التي يتمتع بها الإنسان الطور الطبيعي هي سلطة معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد هذه السنّة. وهو يتنازل عن كليهما عندما ينضم إلى مجتمع سياسي خاص (إذا صحّت التسمية) أو معين، ويندمج في أية دولة من الدول المستقلة عن سائر البشر".

بالمقابل، نقرأ لدى توماس هوبس المقتبس التالي: "ولما كانت حرية المواطن تنشأ بخصوص تلك الأمور التي لا يمكن المتعاقد أن يجيّرها، إذ يصبح التعاقد عندئذٍ غير شرعي، خصوصاً في إطار السيادة بالتكليف أي في إطار التعاقد الاجتماعي (...) من هنا يحق للمواطن أن يرفض أمر صاحب السيادة في جميع الأمور المتعقلة بدفاعه عن نفسه، مثل أن يقتل نفسه أو أن يجرح جسمه أو يشوهه أو أن لا يقاتل من يعتدون عليه...".

أيمكننا، وبناء على ما تقدم، أن نستنتج أن لوك هو أقل حماساً أو تشبثاً "بالحقوق الطبيعية" من لوك؟ إن هكذا استنتاجاً ليصفع جميع الذين تعاطوا النظرية السياسية عبر تاريخها، الطويل، صفعة قاسية. ومع ذلك ترانا نميل إلى الأخذ به. وهكذا، وبعد أن تجرأنا أن نذهب ضد التيار المشهور في تاريخ النظرية السياسية الذي ينفي عن هوبس اهتمامه "بالحقوق الطبيعية" لتركيزه على الحكم المطلق لديه، نتجرأ الآن لتقديم هوبس على لوك في معرض الاهتمام "بالحقوق الطبيعية".

إنها لمغامرة كبيرة. ومع ذلك، فإن الدراسة العلمية المنهجية لتدعمها وتبررها. وننصح من يريد التصدي لها بالتركيز على دراسة نصوص التعاقد الاجتماعي وعلى التمييز الذي لا يصح تناسيه بين التعاقد الشرعي الملزم من جهة والتعاقد اللاشرعي غير الملزم بل اللاغي من جهة ثانية.

وقد وجد في هذا التمييز بالذات بعض الذين التزموا، بفضل قَسَم اليمين المقدس، مخرجاً شرعياً ومبرراً حضارياً، لتلكُئهم عن مسايرة مخططات أحزاب معروفة.

وقد أثرت "مطلقية" السيادة لدى روسو قضايا شائكة فكرية أولاً، وعملية تطبيقية:

"إذا كانت الدولة أو المدينة لا تعدّ غير شخص معنوي تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وإذا كانت سلامتها الخاصة أهم ما تعني به، وجب أن تكون لها قوة عامة قاهرة لتحريك وإعداد كل قسم على أكثر الوجوه ملاءمة للجميع، وكما أن الطبيعة تمنح كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه يمنح الميثاق الاجتماعي الهيئة السياسية سلطاناً مطلقاً على جميع أعضائها أيضاً.

وليست تهمة التناقض بأقل هذه المشاكل تعقيداً. ولكننا عالجنا هذه المشكلة بالتفصيل في مناسبة مغايرة. ما نبغي لفت الإنتباه إليه هنا هو الميل الواقعي الذي يعبّر عنه هذا المقتبس بالإصرار على ضرورة "القوة القاهرة" للتنظيم الاجتماعي.

الواقعية المتناقضة بين هوبس وروسو ولوك

تغوص هذه الواقعية في مستنقع من الغموض تتشارك في الإيحاء به أكثر من قضية. وكذلك، ربما، يغرق في الخطأ كما يسير على شفير الهاوية: هاوية التناقض اللامعقول:

"والميثاق الاجتماعي، لكيلا يكون صيغة فارغة إذن، يشتمل ضمناً على ذلك العهد الذي يمكنه وحده أن يمنح الآخرين قوة، فكل من يأبى الخضوع للإرادة العامة يكره عليه من قبل الهيئة بأسرها، وهنا لا يعني غير إلزامه بأن يكون حراً، وذلك أن هذا الشرط إذ يعطي كل مواطن للوطن يضمنه من كل خضوع شخصي، وأن هذا الشرط ينطوي على مفتاح إدارة الآلة السياسية، وأنه وحده يجعل العهود المدنية شرعية، هذه العهود التي تكون بغير هذا متعذرة جائرة، عرضة لأعظم المساوئ".

وهكذا تهزم العقلانية المتطرفة ذاتها. وهكذا يتبين أن الحرية تحتاج إلى تضامن أو بالأحرى إلى ضمانات، وأن هذه الضمانة في النظام الروسوي "يعطى كل مواطن للوطن" ويضمنه هذا "من كل خضوع شخصي" الذي يساوي، في لغة روسو، نوعاً من العبودية.

ومن المفيد أن نلاحظ أن التمييز بين الخضوع لمبدأ ما والخضوع لشخص ما هو تمييز له تقليده العريق في تطور تاريخ الفكر السياسي. فقد عرفه أرسطو واستخدمه سياسة للخروج من الاستعباد. وكذلك نراه مبدأ يسود أكثرية الأحزاب والعقائديات المعاصرة.

وأما تلك "المطلقية" التي أثارت مشاكل لروسو فيتلقاها لوك بحذر كبير: "ومع أن الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانوا يتمتعون بها في "الطور الطبيعي"، إذ ينضمون إلى المجتمع ويعهدون بها إليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع، فلا يعقل أن تمتد سلطة المجتمع أو الشارع الذي نصّبه المجتمع إلى أبعد مما يقتضيه الخير العام، بل ينبغي لها أن تقيه شر المساوئ الثلاثة التي أشرنا إليها آنفاً والتي تجعل "الطور الطبيعي" محفوفاً بالمخاطر والمصاعب، لأن من يرتضي تغيير وضعه إنما يفعل ذلك حرصاً على المحافظة على ذاته وحريته وأملاكه على وجه أكمل، إذ لا يعقل أن يعمد مخلوق عاقل إلى تغيير وضعه طوعاً باختيار وضع أسوأ منه. وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أية دولة، ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة – مستعيناً بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين – وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل، ومن أجل دفع الأخطار الداهمة من الخارج أو الانتقام منها وحماية الجماعة من الهجمات والعدوان. وكل ذلك يجب أن لا يتجه إلا نحو غرض واحد: هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام".

وقد ضلَّل، فيما يتعلق بهوبس، جميع الذين حللوا نظرياته في تاريخ الفكر السياسي. إذ نفوا عنه، أو تجاهلوا، أنه قال بالحقوق الطبيعية.

وأما ذلك العنصر من الواقعية، وفي درجات معدّلة جداً، فلم تخلو منها كتابات المتعاقدين، وحتى لوك يقول:

"وهكذا تكتسب الدولة سلطة وضع العقوبات التي ينبغي أن تلحق بشتى المخالفات التي يرتكبها أبناء المجتمع فيما بينهم (وهي سلطة وضع الشرائع)، وسلطة معاقبة الإجرام التي يقترفها عضو خارج عنها أيضاً (وهي سلطة إعلان الحرب أو إقرار السلم). والغرض من كل ذلك المحافظة على ملكية أبناء ذلك المجتمع، ما أمكن الأمر. ومع أن كل فرد إنما يتنازل، لدى التحاقه بالمجتمع، عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تمثل خرقاً "للسنة الطبيعية" كما تسوّل له نفسه، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكنه أن يلجأ إلى الحاكم الشرعي فيها، خوّل الدولة حق تسخير قوته في تنفيذ أحكامها كلما دعت الحاجة إلى ذلك، إذ إن تلك الأحكام أحكامه هو، لأنها من وضعه أو من وضع ممثليه".

ويسجل لروسو في معرض البحث بالتعاقد أن التعاقد لا يلزم إلا لأنه متبادل. ومن هنا يصبح الإلزام متبادلاً أو ملغى.

ولم يغب هذا طبعاً عن تفكير المفكرين المتعاقدين، غير أنهم لم يفصحوا عنه كما فعل روس، فها هو هوبس يتضمنه، نصه للتعاقد:

"أتنازل أنا عن حقي في حكم نفسي لهذا الرجل، أو لهذا المجلس من الرجال، بشرط أن تفعل أنت كذلك أي أن تتنازل له عن حقك في حكم نفسك. وأكلفه أنا كما تكلفه أنت بالقيام بجميع الأعمال التي تتطلبها السلامة العامة، فتكون أعماله أعمالنا".

وعندما يتم ذلك، تتحد تلك الفئة المتفرقة من الناس في شخص واحد، ونسمي ذلك كومونولث أو باللاتينية (Ciniton) وهذه هي ولادة الليفاياتان

الكبير (The great Le Viathan) أو بالأحرى، لنتكلم بلغة أكثر احتراماً، ولادة ذلك الإله الزائل (The mortal God) الذي ندين له، في ظل الله الدائم الأزلي (Immortal God) بسلامنا وسلامتنا (Our peace and defence) لأنه، وبفضل هذه السلطة المعطاة له من قبل جميع الأفراد في الكومونولث، يتمتع باستخدام مقدار من السلطة والقوة يمكنه، بالتهديد بهما، من أن يجعل جميع إرادتهم تتوجه نحو خدمة السلم في الداخل ونحو التعاون المتبادل لصد العدو الخارجي. وفيه يكمن جوهر الكومونولث الذي، على حد تعريفه، هو شخصية واحدة تبنّي أعمالها وتحمل مسؤولية هذه الأعمال كل من أفراد جماعة ضخمة كبيرة بواسطة تعاقد متبادل بينه وبين كل من أبناء هذه الجماعة. وذلك لكي تمكن، خدمة للدفاع المشترك عنهم ولتحقيق السلام بينهم، من استخدام جميع قواها ووسائلها.

وذاك الذي يحمل هذه الشخصية الممثلة يدعى صاحب السيادة ويتمتع بالسلطة السيدة "المطلقة" بينما يسمى جميع من عداه رعيّته.

أما الحصول على هذه السلطة "المطلقة" فيكون عن طريقين. الأول، هو القوة الطبيعية: كما يفعل الأب بأبنائه وأبناء أبنائه فيجعلهم يخضعون لسلطانه، إذ إنه بإمكانه أن يوردهم موارد التهلكة إذا ما رفضوا هذا الخضوع، أو كما يفعل المنتصر في حرب فيخضع أعداءه لإرادته مبقياً على حياتهم لقاء هذا الخضوع. أما الطريق الثاني فهو أن يتعاقد الناس فيما بينهم وبمحض إرادتهم واختيارهم على الخضوع لإنسان أو لمجلس من الرجال على ثقة منهم بأنه يحميهم ضد المعتدين.

غير أن هذا الفعل ذاته، وإن ظهر سلبياً من زاوية معينة وعلى مستوى معين من المسؤولية، لم يكن ممكناً، لأحدهم على الأقل، لو لم تتوفر له كفاءات جعلت مسؤوليته في ذلك الفعل بالذات إيجابية وتقدمية معاً. تلك الكفاءات تمثّلت بتصرفه على ضوء فلسفة اجتماعية أفضل مما يمكن للتي

مال عنها أن توفر. وهكذا يبقى الصراع من أجل الأفضل أبرز الظاهرات للحضارة الإنسانية.

ونقرأ هذا الصراع ذاته في فكرة التعاقد الاجتماعي وذلك على صعيدين اثنين مختلفين: الأول، أن الذين بشّروا به فعلوا ذلك لاعتقادهم أن التنظيم السياسي الذي يستند اليه هو أفضل من التنظيمات التي عرفوها، بقطع النظر عما إذا كان هذا الإعتقاد من يطبق ممارسة سياسية، إذا قيّض له أن يطبّق. والثاني هو أن الذين قالوا به بمعنى، أن الذين انتقلوا عبره من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، فعلوا ذلك لعلمهم أن الثانية هي أفضل من الأولى.

الفصل الثاني عشر

آراء حول الفردية إلى الفوضى السياسية

يهمنا في هذا السياق، تلمّس المضاعفات التي لحقت بانتقال اختلافات الثقافة الحديثة من الدين إلى العلم. أدى تحرر الناس من سلطة الكنيسة إلى الفردية وحتى الفردية المتطرفة، - الفوضى الإنتظام - سواء كان فكرياً أم سياسياً أم أخلاقياً - لازم الانصياع إلى الحكم الديني والفلسفة السكولاستية في عقول رجالات النهضة - وعندما مال هؤلاء عن منطق أرسطو - المنطق الذي ساد القرون الوسطى - لم يكن ميلهم هذا بسبب التعرف إلى منطق أفضل، كلا، العكس كان الحاصل لقد لجؤوا إلى تقليد منتخبات قديمة. والفوضى التي سادت القرن الخامس عشر في إيطاليا أخلاقياً وسياسياً كانت مفزعة وأدت إلى تعاليم مكيافللي. غير أننا في الوقت ذاته نرى عرضاً سخياً للعبقريات في الآداب والفنون. ومن الطبيعي أن تكون مجتمعات كهذه غير ذات اتزان أو استقرار سياسيين. وكانت نهاية النهضة الايطالية عندما انصاعت إيطاليا لإسبانيا، وعندما انتشرت حركات الاصلاح الانجيلي ومعاكسة هذا الإصلاح، وبانتقال النهضة من الجنوب إلى الشمال تغيّرت طبيعتها. لقد خسرت على الأقل طابعها الفردي أو أقل الفوضى.

"غير أن الانتقال من الفردية – في المجال الفكري الثقافي العام – لم يكن هيناً وسريعاً. بالعكس كان مضنياً وذا مضاعفات هامة. يتمثل هذا الاختبار المضني البطيء بوضوح بتاريخ الفلسفة الحديثة.

فديكارت مثلاً، الفيلسوف الفرنسي الشهير، يبني نظام معرفة متكامل على زاوية يقينية واحدة، هي وثوقه التام والنهائي لوجوده الخاص. وما هي صفات المعرفة الحقيقية الأصيلة عنده؟ إنها الوضوح[1] وحسب، وهذه صفة ذاتية. وبالرغم من أن هذه الفردية الذاتية لا تظهر في سبينوزا فإنها تعود فتظهر في ليبنز (Leibniz) وعلى الأخص في نظرية المونادات غير ذات المنافذ (Windowsless Monads). أما جون لوك فقد اضطر، بالرغم من ميوله الموضوعية، إلى الأخذ بنظرية ذاتية في المعرفة. فالمعرفة عنده هي تناسق (أو تناقض) بين الأفكار. ولما كان ذا ميول موضوعية فقد حارب كثيراً للتخلص من هذه النظرية الذاتية في المعرفة، ولكن تخلصه كان ثميناً جداً، ذلك أنه عرّض نفسه لتناقضات فاضحة.

أما باركلي فقد نفى مفهوم المادة، وتورّط لذلك بذاتية تامة خانقة لو لم ينقذه منها رجوعه إلى مفهوم الله – الرجوع الذي نظر إليه بعض الفلاسفة بعين غامزة –. وهيوم قادته اختباريته إلى نوع من الشكّية أو بالأحرى إلى اللاأدرية لم يقبل به أحد. كما وأنه لم يتمكن أحد من نقضه. كانط وفيخته كانا ذاتيّين بالطبع وبالنظرية المعروفة عنهما، أما هيغل فقد خلّص نفسه من الذاتية باللجوء إلى سبينوزا. ونأتي أخيراً إلى روسو الذي تسانده حركة الرومنطيقيين، فقد تخطّى بالذاتية حدود المعرفة إلى الأخلاقيات والسياسات فانتهى مثل باكونين بنظرية فردية فوضوية[2].

---

[1] يستخدم ديكارت صفتيّ (Clearness and Distinctness).

[2] لا شكّ بأن هذا الرأي في سياسيات روسو سيخضع، فيما بعد، لنقد حاسم، وصاحب هذا الرأي هو برتراند رسل. عبّر عنه في كتابه تاريخ الفلسفة الفردية.
أما النقد الحاسم لهذا الرأي فتعبّر عنه دراسة حديثة تنطلق من الفكر الروسوي وتنقده،

وإذا صحّ تعليق على الميل الفوضوي الذاتي المتطرّف في السياسة والفلسفة فهذا التعليق باختصار هو تهمة هذا الميل بالجنون.

ولو كان المصير الانساني مقصوراً على فكره الفلسفي لما نجا الإنسان. ما ساعده على التخلّص من هذه الفردية والذاتية المتطرفة التي هي ولا شك نظرية فاشلة هو تطور العلم بمعناه التطبيقي (التكنيك). ولما كانت التكنولوجيا تضفي نوعاً من القوة، ولما كانت القوة هذه هي قوة اجتماعية أكثر منها فردية، كان من الطبيعي أن تميل هذه التكنولوجيا والقوة الملازمة لها بالإنسان نحو الاجتماعية وضد الفردية أو الذاتية. إننا نعرف جميعنا أن إنسان القرن العشرين – وبمساعدة التكنولوجيا له – هو سيد لمحيطه، أو هو أقل عبودية للعناصر الطبيعية منه في القرون القديمة. وإننا نعرف أيضاً أن التكنولوجيا العلمية تتطلب معاضدة الإنسان للإنسان في منظمة ذات محرك أو مدير أو رأس واحد لتحقق أفضل الغايات. وهكذا فيميل الإنسان تحت تأثيرها عن الفردية وبالتالي عن الذاتية.

أما بالمقابلة مع الدين فهي محايدة أخلاقياً: إنها تؤكد للإنسان أنه بمقدوره اختراع العجائب، ولكنها تعجز عن تنويره فيما يتعلق بالسؤال، أية عجائب؟ ذلك أن بعض هذه العجائب خير وبعضها شر، فهي إذن، وبهذا المعنى ناقصة.

الفردية السلطوية

وهكذا فبينما نرى أن قوة الإنسان بفضل التكنولوجيا قد توصلت إلى مدى لم تتوصل إليه قط من قبل، نرى في نفس الوقت وبسبب التكنولوجيا

كما تنقد منتقديه، لتتخطاهم جميعاً في بناء فلسفة اجتماعية تساندها المنهجية العلمية من جهة والإلتزام، جوهر الوجودية، من جهة أخرى.

الدكتور ملحم قربان، الحقوق الانسانية، بيروت، المؤسسة الجامعية مجد 1969.

ذاتها أنها تضع مقدرات دول ومنظمات متشعبة مركبة في أيدي أفراد يمكنهم بقرار أو بلحظة هدمها تماماً – طبعاً ضمن حدود.

أما الفلسفات التي أوحت بها التكنولوجيا فهي فلسفات قوة. والمدرسة القوية في السياسة هي إحدى هذه المدارس. إن الغايات القصوى منها على وجه الخصوص، لم تعد بذات حسب. المهم من هذه الزاوية هو المهارة في معاملة وتنفيذ الأساليب والوسائل. وهذا ميل جنوني أيضاً في حضرتنا الحديثة. ولا بد من إيجاد اتجاه سياسي يسد هذا النقص.

لقد أوجد العالم القديم نهاية للفوضى والفردية في الإمبراطورية الرومانية التي كانت واقعاً ملموساً وليس مجرد فكرة. أما العصور الوسطى فقد وجدت في الكنيسة نهاية الفردية والفوضوية. غير أن الكنيسة كانت فكرة لم تتحقق أبداً بوقع ينسجم معها تمام الإنسجام. وهكذا فقد أخفق الحل القديم كما أخفق الحل الوسيطي – الأول لأنه لم يتمكن من تنظير أو فلسفة الواقع، والثاني لأنه لم يتمكن من تطبيق الفكرة. ويتجه العالم، أو كان إلى حين، نحو حل يشابه الحل القديم نحو نظام اجتماعي تفرضه القوة وتتمثل فيه إرادات الأقوياء، أكثر مما تحدوه آمال الجماعات والعامة.

إن مشكلة النظام الاجتماعي المقبول المتوازن والقابل للبقاء هي مشكلة الجميع بين صمود الواقع الذي يمثل تاريخياً بالإمبراطورية الرومانية وبين مثالية الدين الذي عرفه إنسان القرون الوسطى، والجمع بين اعتماد القوة المطلوبة في تنفيذ الوسائل والقيم التي تنير اختيار الأهداف القصوى والغايات السامية. ولم يكن هذا الجمع سهلاً، ولن يكون. إنه يتطلب أكثر من إيجاده مجرد فلسفة جديدة.

منذ أرسطو وحتى نهاية القرن العشرين، من الطور الطبيعي إلى الطور المدني، واجهت الفردية والجماعات الفوضوية انتقادات عديدة من أرسطو حتى هوبس ولوك وروسو وبودان ونيتشه. لكن هناك اختيار مشترك من الجميع هو أهمية اختيار الفرد أو الجماعة للحاكم العادل لا للحاكم الفرد

الذي يتفرد لذاته السلطة فيصبح تصرفه باسم الجماعة باحتكار السلطة وتطبيقها وتجريد الفرد من حريته الطبيعية وحقه الطبيعي والإنساني ليصبح الحاكم طاغية لا بد من التخلص منه.

يقول سقراط مثالاً عجباً لهذا الفرد الإنسان! إنه يختار أجمل الأشياء وبأغلى الأثمان لنفسه! فلماذا لا يختار أفضل الحكام!؟ ذلك أنه أناني وجاهل وغبي وغير مدرك للخير العام. أما روسو وهوبس ولوك فنادوا بالعقد الاجتماعي، وكان التناقض حول الحرية والتنازل عنها للقانون ليسود النظام في المجتمع، علماً أن العقد كان البداية في نشوء سلطة الدولة.

أما المفكر الفرنسي نيتشه فتعرّض فكره للنقد والهجوم ونعت بالجنون والتطرف من العديد من المفكرين، لكنه نال إعجاب أمثاله من المفكرين بكتاباته الصريحة، وبرأيه إنسان العقل هو الإنسان الواقعي، وهو المفكر الإنساني؛ لكنه أيّد القوة في تطبيق القانون وانتقد الحرية عند الفرد التي لا يتنازل عنها إلا بقوة القانون.

ويقول إن الفرد يتنازل عن حريته بالمطلق للمرأة التي يحبها طوعاً وبإرادته، ويتساءل لماذا لا يتنازل بشيء عن حريته لسيادة القانون؟ ويشير بأن الحب مسألة أساسية للانسان وغاية للنجاح. ويناقض ذاته أيضاً حين يكره الحب والدين والأخلاق. إنه محتار، متناقض، وحاقد!

الفصل الثالث عشر

إنسانية لغاية أرضية: الفوضويون
بيير-جوزيف برودون

الفوضويون - النقابات والعمال، إعجاب كارل ماركس الكبير ببرودون

ماذا نعرف عن فكر بيير-جوزف برودون Pierre-Joseph Proudhon، بعد مائتي عامٍ على ولادته في 15 كانون الثاني/يناير عام 1809؟ عبارة واحدة: "الملكية هي سرقة"، ولا شيء أكثر. فذاك الذي رأى فيه أوغستان سانت بوف أكبر كتّاب النثر في عصره، أو الذي اعتبره جورج سوريل أهمّ فيلسوف فرنسي في القرن التاسع عشر، لم يعد يجد له ملاذاً إلاّ في المكتبات الخاصّة بالفوضويين وعلى رفوف كتب الغائصين في البحوث. فعلى خلاف سائر مفكّري وكتّاب العصر نفسه، مثل كارل ماركس وأوغوست كونت وجول ميشليه وفيكتور هوغو وألكسي دو توكفيل، بقي برودون مهملاً من قبل دور النشر.

وعلى أيّة حال، فإنّ الذكرى المئوية الأولى لولادته، في العام 1909 لم تمرّ كيفما كان. فقد انتقل رئيس الجمهورية، أرمان فاليار، إلى بيزانسون، مسقط رأس برودون، لكي يرفع الستارة عن تمثال برونزي لـــ "أبي

الفوضوية". وقد أولاه علماء الاجتماع الدوركهاميون اهتماماً[1]، وكذلك علماء القانون، ومحامو الدفاع الجمهوريّون عن العلمانيّة، ومنظّرو النقابيّة الثوريّة؛ بل أن حتى الملكيون المعادون للنظام البرلماني اهتموا به.

لكن سرعان ما انحسرت موجة الفوضوية-النقابية. ثم حاول المفكّرون والعمّال الذين أُعجبوا ببرودون قبل الحرب الكبرى أن يحولوه بعد الثورة الروسية، نقيضاً لماركس. واسترجع المسالمون المناصرون لإنشاء عصبة الأمم آراءه الفدراليّة. أمّا مناصرو حكومة فيشي، فهم من جهتهم قد استعادوا بعض جوانب التنظيم الحِرَفي من فكره، بغية إيجاد سندٍ لشرعية نظامهم. لكن هذا لم يكن كافياً لإنقاذ تمثال برودون، الذي ذوّبه النازيون أثناء الاحتلال. ولكن بقيت مرجعية المفكّر مطعوناً بها بشكلٍ دائم في أوساط التقدميين، خاصةً وأنّ مرحلة ما بعد الحرب قد شجّعت في فرنسا هيمنة التفكير الماركسي يساراً، وأسقطت إلى المرتبة الثانية سائر منابع الفكر الاشتراكي الأخرى في القرن التاسع عشر، على غناها. وبذلك استُبعِد برودون الذي كان يفتش عن حدٍّ وسط ما بين الملكية الخاصة (الامتلاك الحصري للثروات من قبل أفراد) والشيوعية (استملاك الدولة للأملاك الخاصة وتوزيعها بشكل عادل).

فمن أين خرج هذا المبشّر بـ "خيارٍ ثالثٍ" فوضوي؟ برهن برودون، المولود من أبٍ صانع براميل وجعة ومن أمٍّ طاهية، على موهبة فائقةٍ في الآداب الكلاسيكية، قبل أن يضطر بحكم الصعوبات المالية التي واجهتها الأسرة، إلى التخلي عن دراساته ليشتغل عامل مطبعة. ثم بفضل تشجيع بعض الفرانكونتيين (مقاطعة Franche-Comté) حصل على منحةٍ دراسية لثلاث سنوات في أكاديمية بيزانسون، حيث تابع أبحاثاً في علم الألسنية وفقه اللغة.

---

[1] إميل دوركهايم (1858-1917)، هو الذي عبر وضعه علِماً للوقائع الاجتماعية قد ابتكر علماً جديداً، هو علم الاجتماع.

وهناك تلمّس برودون الفروقات الطبقية والخبرة التي تفصله عن أعضاء المؤسسة المفترض بهم أن يتابعوا أبحاثه في باريس. كما أدرك صعوبة محاولات المنظّرين الليبراليين في ظلّ النظام الملكي المستعاد (Restauration) ومرحلة حكم ملكية تموز/ يوليو من أجل ترسيخ السلطة على أسس "الأهلية" المتفوقة للمالكين.

كانت تلك حقبة اقتراع النخبة: (suffrage censitaire) فمن له ملكية يحقّ له الانتخاب لكي يختار من له أملاك أكثر منه. وفي مواجهة حقّ الملكية المحصّن والمقدّس، تعارض واقع البؤس والإفقار مع آمال الليبراليين، الذين راحوا في الوقت نفسه يسعون إلى تجذير النظام الاجتماعي عبر القانون المدني للأفراد.

هل أضحى برودون، بعد أيام ثورة حزيران/ يونيو 1848، أكثر الأشخاص المنعوتين بالشيطانيّة في عصره؟

إقتنع برودون بأن توزيع الثروة داخل المجتمعات أهمّ بكثير من التمثيل السياسي، لذا لم يرَ في توسيع الاقتراع إلى العموم (suffrage universel)، الذي دعا إليه بعض الجمهوريين، حلاً كافياً لمشكلة الفروقات الاجتماعية. وقد قادته هذه الخلاصة إلى الاقتصاد السياسي.

واعتبر برودون أن قيمة شيءٍ ما يجب أن تقدّر وفق "منفعته"، أي وفق تأثيراته الاجتماعية والحقيقية والمادية؛ فيما حدّد معاصروه من علماء الاقتصاد، الحريصون على حركة الثروات بحكم المبادلات، قيمة الأشياء بمعزلٍ عن الاحتياجات المعيشية للمنتِجين. ففي حينه، كان جان- باتيست ساي (1767-1832) يقول: "تجري مبادلة البضائع ببضائع أخرى"؛ ممّا يعني أن بيع السلع يتمّ تشجيعه عبر تجارة سلعٍ أخرى، وأن المنتجات في نهاية المطاف تساوي كلفة إنتاجها. وبما أن قيمة الأشياء قائمة على أساسٍ مصطلح، فليس لها قاعدة ثابتة.

بحسب برودون، إن قيمة الشيء المنتَج تُقدر في النهاية قياساً على درجة منفعته. وبالطبع، يبقى التوازن المثالي بين الإنتاج والاستهلاك مرغوباً به، لكن من أجل التوصّل إلى ذلك يجب أن يدخل المنتَج المباع والعمل الذي تطلّبه هذا المنتج في صلب المعادلة بشكلٍ دائم. والحال أن الصفة القانونية للملكية تشكّل معوّقاً في وجه المبادلات المنصِفة؛ ذلك أن الثروة تبقى مركّزة في أيدي الملاّكين وأصحاب الريوع والرأسماليين. وبالتالي يجب قراءة قانون "ساي" حول السوق (العرض يولّد طلبه) بطريقةٍ أكثر بكثير ثورية.

والغريب أن هذه الطروحات قد أثارت اهتمام بعض علماء الاقتصاد الليبراليين من معاصري برودون، مثل "أدولف بلانكي"، شقيق لوي أوغوست بلانكي الثوريّ. فقد بدا أن طابعها المنفردِ المدمِّر للتقاليد قادرٌ على مدّ الجسور بين انتقادات الاشتراكيين (الذين يلومهم برودون على كتاباتهم المبهَمة، المسيحية الجديدة، حيث يعبّروا عن مشاعر غامضة وأصوليّة على غرار: التآخي) وانتقادات علماء الاقتصاد والقانون والفلاسفة الملتحقين بالنظام القائم.

ماركس وبرودون

وعلى هذا الصعيد، أعجب كارل ماركس نفسه بنظرية فائض القيمة التي صاغها برودون في كتابه "ما الملكية؟" (Qu'est-ce que la propriété?) (1840): "يقال إن الرأسمالي قد دفع أجر أيام العمل؛ ولمزيدٍ من الدقة، يجب القول إن الرأسمالي قد دفع ما يساوي عدداً من الأجر اليوميّ للعمل، وذلك بقدر ما استخدم من عمّالٍ كل يوم؛ والصياغتان مختلفتان جداً. إذ إنه لم يدفع ثمن هذه القوة الهائلة الناتِجة عن توحّد العمّال وانسجامهم، وعن تضافر جهودهم وتزامنها. فلرفع مسلّة الأقصر على قاعدتها في وسط باريس، تطلّب الأمر عمل مائتي رجلٍ ضخمٍ من القوات الخاصة (grendizer) لعدة ساعات؛ فهل يعني هذا أن رجلاً واحداً كان سيتمكّن من الأمر في غضون مائتي يوم؟ مع ذلك، فإن مجمل المعاشات في حسابات الرأسمالي كان سيكون هو نفسه.

واستنتاجاً، فإن الصحراء التي تعدّ للزراعة، والمنزل الذي يُبنى، والمشغَل الذي يجري استثماره، هي بمثابة المسلّة التي يجب رفعها، بمثابة الجبل الذي يجب نقله من مكان إلى آخر. هكذا فإن أصغر ثروة، وأقل مؤسسة، وتشغيل أيّ مصنع هزيل، يتطلّب تضافر أعمالٍ ومواهب مختلفة، لا يمكن أن تتوفر في رجل واحد وحسب".

وعلى الأرجح أن ماركس قد شاطر برودون أيضاً انتقاده لما أسماه ماركس نفسه في مخطوطاته العائدة للعام 1844 "الشيوعية البدائيّة". وقد وقعت القطيعة بين الرجلين، اللذين كانا يتبادلان الزيارات في باريس، في العام 1846. ولم يتأخر ماركس في التعبير عن تهكّمه من كاتبٍ فضّل، كما كتب له في رسالة القطيعة، أن يحرق الملكية "على نارٍ خفيفة". وقد رأى في رغبة برودون في مصالحة البروليتاريا مع الطبقة الوسطى من أجل قلب الرأسمالية انصياعاً "برجوازياً صغيراً، متأرجحاً على الدوام بين رأس المال والعمل، وبين الاقتصاد السياسي والشيوعية".

على أثر ثورة العام 1848 وإقامة الجمهورية الثانية، انتخب برودون نائباً. وانتخب عضواً في لجنة المال في المجلس النيابي، حيث طالب بإنشاء مصرف وطني قادرٍ على حصر السياسات المالية به؛ ولا يكون فيه للعملة، المضمونة على أساس الانتاج، إلا قيمة محض صورية (كان الفرنك حينها مضموناً على أساس الذهب). وقد طالب برودون أيضاً بخفض معدّلات الفائدة والحسم، وكذلك الإيجارات وأجرة الأراضي. وبعد أحداث شهر حزيران/ يونيو[1]، كلّفته هذه الاقتراحات أن ألبسته الصحافة البرجوازية صفة أكثر الرجال كاريكاتورية وشيطانيةً في عصره.

---

[1] عمدت الجمعية الوطنية، التي كان يسيطر عليها المحافظون بعد انتخابات 1848/4/23، إلى إغلاق مقرّات الورش الوطنية – وهي مؤسّسة مخصّصة لتأمين العمل للعاطلين عن العمل في باريس – مما فجّر ثورةً عنيفة في العاصمة. فقد قتل حوالى 4000 متمرّد ما بين 6/22 و6/26؛ وسيتمّ نفي عدد مشابه منهم إلى الجزائر.

وإذ باءت الإصلاحات البرودونية بالفشل، انتقل صاحبها إلى النظر في أشكال التلاعب في عملية التمثيل السياسي. ففي نظره شكّلت تجربة الجمهورية الثانية صعود أوليغارشية منتخبة، ليس النواب فيها منتدبين بالشكل الصحيح، على أساس أن موافقة المواطنين على القوانين لا يتمّ التعبير عنها في الانتخابات التشريعية إلاّ بشكلٍ غير مباشر.

وفي معظم الأحيان، يبقى الشعب عاجزاً بالتالي إزاء ممثّليه، وهو لا يستطيع معاقبتهم إلا برفض إعادة انتخابهم. وفي الواقع سرعان ما تقع القطيعة بين النائب والناخبين؛ وعلى ذلك يشهد برودون: "يجب أن يعيش الواحد التجربة في هذا المعزل الذي يسمّى الجمعية الوطنية، لكي يفهم كيف أن الرجال الذين يجهلون على أكمل وجه أوضاع البلاد هم دائماً أولئك الذين يمثّلونها".

يجب على البروليتاريا خلق جمعيّات تقوم على مبدأ التعاون

تحليل ونقد وإعجاب لبرودون

يذهب برودون في تحليله أبعد من هذه المسلّمة البسيطة؛ فهو رأى أن دستور العام 1848 يمنح الكثير من السلطات التنفيذية لرئيس الجمهورية، وأنّ التحول نحو الديكتاتورية أمرٌ لا مفرّ منه. وإذ سجن لأنه أدان إضعاف المجلس النيابي وندّد بدسائس لوي نابوليون بونابرت[1]، وخاب أمله على حدٍّ سواء من تخاذل البرجوازية في مواجهة انقلاب 2 كانون الأول/ ديسمبر عام 1851، ومن الشعبية التي نالها النظام الإمبراطوري في أوساط الطبقات الشعبية، راح برودون من زنزانته يراقب بمرارة عملية إرساء الإمبراطوريّة الثانية.

ولدى إطلاق سراحه في العام 1852 انتفض ضد تمركز الثروات في أيدي قلّةٍ قليلة، المرتبط بالامتيازات التي منحت لشركات السكك الحديدية

[1] وهو انتخب بزهوّ رئيساً للجمهورية في كانون الأوّل/ديسمبر عام 1848.

وبتواطؤ المضاربين في البورصة. وقد اضطرّ في العام 1858 إلى العيش في المنفى في بلجيكا من أجل تفادي دخول السجن مرة أخرى بعد نشر كتابه المعارض لرجال الدين: "حول العدالة في الثورة وفي الكنيسة (De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise)" ولن يعود إلى باريس إلا في نهاية حياته، أكثر تشاؤماً من ذي قبل فيما يخصّ الطابع "الديمقراطي" للانتخابات العامة.

وفي كتاباته الأخيرة قبل وفاته في 19 كانون الثاني/يناير عام 1865، ندّد برودون حتى بجدوى مشاركة مرشّحين من العمّال في الانتخابات. فيجب على الطبقة العمالية أن تقطع مع المؤسسات "البرجوازية"، وأن تشكّل جمعيات قائمة على مبدأ التضامن ومأسسة المعاملة بالمثل. باختصار أراد برودون ابتكار "ديمقراطية عمّالية".

وإذا تركنا جانباً بعض الوجوه في مفاهيم برودون (ضد حقوق المرأة، وحتى بعض العداء للسامية)، المعهودة في أوساط اشتراكيي القرن التاسع عشر، فإن فكره يبقى محافظاً على حيويته حتى الآن، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار جو التشكيك الحالي في عمل النظام الديمقراطي في الدول الرأسمالية المتقدمة، ذلك لأنّه ليس أكيداً أن تكون مصالح الطبقات الشعبية والعمّالية اليوم "ممثّلة" بواسطة الأحزاب السياسية بشكلٍ أفضل مما كانت عليه في عصر برودون.

في كل المحاولات المبذولة حالياً من أجل "تحديث" الاشتراكية، هل هناك أي مكان لإيديولوجية تدعو إلى قطيعة طبقية جذرية وإنما سلمية، تفرِض تنظيم المجتمع وفقاً لتقسيمٍ تعاوني للعمل، وتهدف إلى أقل درجة من التفريق في المعاشات، وتسعى إلى العدالة عبر اهتمامها بالاقتصاد، وتفضّل التمثيل الاجتماعي المهني والحرفي على الانتخابات العامة الكفيلة دائماً بأن تتحول إلى نظام قيصريّ؛ وتعلن الحرب على المضاربين وعلى أصحاب

الثروات الكبرى؛ وتدعو إلى فيديرالية جذرياً غير مركزية وليست في أي حال أوروبية النزعة ولا مع نظام التبادل الحرّ؟ أم بالأحرى مكتوبٌ لبرودون ألاّ يلقى التقدير إلا من أولئك، المهمشين والأقل شهرةً إعلامية، الذين يفضلون المكتبات الفوضوية على منصات استوديوهات التلفزيون؟

وفي انتظار مجيء رئيس الجمهورية الفرنسية غير المرتقب إلى بيزانسون للاحتفال في 15 كانون الثاني/يناير عام 2009، بالذكرى المئوية الثانية لبرودون، يمكن بكل بساطة أن نتأمل بأن يستعيد هذا المفكر والمناضل شيئاً من الشهرة التي حظي بها منذ مائة عام.

من الفردية إلى الفوضى السياسية

ماكس ستيرنر وفردريك نيتشه

تظهر السلطة المستبدة وتتشكل وتسيطر على المجتمعات من خلال زرع معتقدات وسلوكيات خلال فترة من الزمن تؤدي إلى إضعاف الشعب وجعله فريسة سهلة لأي طاغية سواء كان دولة أم سلطة مجتمع أم أفراداً مستبدين، وتؤدي إلى ازدياد قوة السلطة شيئاً فشيئاً. لكن لا يمكن أن تصل هذه السلطة إلى القوة المطلقة إلا بغياب من يقف في وجهها ومن يملأ الفراغ الذي تحتله.

ففي كثير من الأحيان تسمح الشعوب لنفسها أن تظلم وتستعبد وتتمسك بالطاغية دون أن تدرك المسار الذي يأخذها إليه. فما الذي يجعل الناس تخضع لقوى ظالمة تستغلها وتجعلها تعيش في ظروف تعيسة؟ وما الذي يضعف النفوس بحيث تقع فريسة سهلة؟ يجيب على ذلك أتيين دي بوتيي Etienne de la Boetie، وهو كاتب وقاض فرنسي من القرن السادس عشر، فيقول إن هنالك خمسة أشياء أساسية تجعل الناس تخضع للظلم: أولاً العادة، فبمرور

أجيال تحت الظلم يصبح لدى الناس الاعتقاد بأن هذا هو الوضع الطبيعي ولا يدركون وجود بدائل؛ ثانياً، تعمل القوى الطاغية على إظهار نفسها بصورة الخير وأن ما تفعله هو لمصلحة الناس مثلما يفعل بعض الحكام أو أصحاب العمل أو حتى بعض الآباء؛ ثالثاً، ربط السلطة بالقوة الإلهية كما كان يحصل في العصور الوسطى من اعتقاد الناس أن الملوك والكهنة لهم علاقة مباشرة بالآلهة وبالتالي يستغل الطغاة إيمان الناس بالروحانيات؛ رابعاً، توفير بعض الأشياء الترفيهية وأماكن التسلية لإلهاء الناس عن التفكير بأمور حياتها مثل حلبات المصارعة أو النوادي أو القمار؛ خامساً، ينشئ الطاغية حوله شبكة من المستفيدين ويشتري ولاءهم من خلال الممتلكات والنقود بحيث يوفرون له الحماية ويقومون بتوجيه الشعب حسب رغبة الحاكم.

ومع مرور الوقت يزداد الطاغية بطشاً والشعوب خضوعاً إلى أن يأتي يوم تدرك فيه هذه الشعوب أنه لم يعد لديها شيء تخاف عليه بعد أن خسرت كل شيء، وتصبح كارهة للحياة وترى الموت كصديق تبدأ بالحنين والغناء إليه، وبذلك تتحرر من خوفها من الموت وهو الأداة الرئيسية التي يعتمد عليها أي طاغية للسيطرة. وهنا ينهض الأفراد ويتخذوا قراراً بأن يكونوا أحراراً، عندها يفقد الطاغية كيانه كسيد ومن ثم يمكن محاربته كعدو وند وذلك بعد أن سقطت عنه هالة السلطة، فيتمرد الأفراد وتبدأ الثورة.

ماكس ستيرنر Max Stirner

مفكر ألماني من القرن التاسع عشر عرف بنظرياته في التعليم والفلسفة التي تقوم على مبدأ اللاسلطوية الفردية (individualist anarchism) والأنانية (egoism) والتي مع أن تسميتها تحمل معاني سلبية مما نعرفه من المفهوم العام للأنانية والفردية إلا أنها نظريات تستحق الدراسة والتمعن لما تحتويه من مبادئ ومفاهيم إيجابية تجاه بناء الأفراد وإصلاح المجتمع من الداخل دون الحاجة إلى السلطة الخارجية لفرض الأخلاق والقوانين.

يقول ستيرنر في كتابه "الأنا وخاصته" (The Ego and His Own) إن مفهوم الثورة والتمرد هما مفهومان مختلفان تماماً ولا يجوز الخلط بينهما. فالثورة هي القيام ضد الأوضاع السائدة في الدولة أو المجتمع، وبالتالي هي عمل اجتماعي أو سياسي منظم. أما التمرد فهو لا ينبع من الرغبة في تغيير الظروف السائدة، بل من عدم رضا الناس عن أنفسهم، فهو بالتالي تمرد داخلي من الناس ضد خضوعهم قبل أن يكون ضد أي قوى خارجية، وقد ينتج عنه تغيير خارجي لكن دون أن يكون هو الهدف الأساسي. فالثورة تبحث عن أنظمة بديلة، لكن التمرد يبحث عن التخلص من الحاجة لوجود الأنظمة ويسعى إلى إيجاد طريقة للناس ليقوموا بتنظيم أنفسهم بنفسهم ولا يعلق أية آمال على المؤسسات والحكومات. فبالتالي التمرد الداخلي يؤدي بالأفراد إلى إيجاد أنفسهم وتقوية ذاتهم بحيث تسقط الأنظمة المستبدة تلقائياً لعدم وجود ضحايا تستبد بهم ولعدم وجود فراغات في نفوس الناس لتملأها بالخوف.

ما يثيره ستيرنر هو أن مفهوم الثورة هو مفهوم خارجي تجاه السلطة، بينما التمرد الداخلي هو موقف من الفرد تجاه نفسه، بحيث يقوم ضد المفاهيم التي تقف أمام تقدمه ويصبح جاهزاً لإعادة التفكير في حياته وظروفه ومعتقداته حتى إذا أدى ذلك إلى تحطيمها فلا يخاف من احتمالية الفوضى. وذلك لأنه لا ينظر إلى مفهوم الفوضى بالطريقة التقليدية السلبية بأنها تؤدي بالضرورة إلى الدمار والخراب وحتى الموت، بل ينظر إليها كقوة داخلية وقدرة على التغيير يمتلكها الإنسان ويستطيع استعمالها لإحداث التغيير الإيجابي. ولا يخاف على المفاهيم التي يريد التمسك بها من أن تضيع في الفوضى لأنها إما أن تثبت قوتها وصلاحيتها وتنجو كونها تخدم صالح الفرد، أو أن تستبدل بما هو أفضل منها لكن لم يكن لدى الفرد القدرة على رؤيته تحت الظروف القديمة.

فالفوضى بالمعنى الإيجابي هي التغيير، إعادة التفكير والتقييم، حركة، تفاعلات، استبدالات، تدفقات، وعفويات تؤدي إلى تشكيلات جديدة لا يمكن

أن تتكون ضمن التكوينات السابقة. فلكي يستطيع الفنان إنتاج أعمال جديدة ومبدعة وفيها نظرة مختلفة إلى العالم لا بد أن تكون لديه القدرة على تحطيم المفاهيم والمناظير السابقة وإحداث الفوضى فيها لكي يستطيع استخلاص أعمال جديدة لا يمكن رؤيتها ضمن التراكيب السابقة. ولكي يستطيع الشباب تشكيل أنماط جديدة وفعالة من المعتقدات والسلوكيات والكيانات المستقلة لا بد لها من الخروج من الأنماط السابقة وإحداث بعض الفوضى الإيجابية لكي تتحرر من عبودية الماضي وتجد نفسها.

فكما نرى أن الطاغية سواء كان شخصاً واحداً كالحاكم أو كان المجتمع أو كانت حتى بعض المعتقدات والمفاهيم التي صنعها الإنسان ووقع ضحيتها تكتسب القوة من خضوع الأفراد. فلا يمكن وجود قوة طاغية بوجود أفراد مستقلين قادرين على إحداث التمرد الداخلي. وعندما نتحدث عن التمرد هنا لا نتحدث عن الخروج إلى المدينة وإغلاق الشوارع وحرق الممتلكات وإحداث الفوضى لإثبات وجهات النظر؛ فذلك ليس سوى استبداد وطغيان من الأفراد ضد شعوبها ومدينتها ودولتها ولا يؤدي إلا إلى الدمار والخراب وإحداث سلسلة من العنف والانتقامات، إنما يقصد بالتمرد القدرة على رفض المفاهيم الظالمة والقدرة على تغيير التصرفات والمعتقدات الداخلية إلى ما يحقق صالح الفرد والمجتمع، وبذلك تسقط المفاهيم البالية والقوى الاستبدادية تلقائياً لعدم وجود ما يبرر وجودها من نفوس خائفة، وتبدأ رحلة الأفراد تجاه بناء أنفسهم من الداخل قبل أن يستطيعوا إعادة بناء نظامهم ككل.

الفصل الرابع عشر

فلسفة نيتشه وغرامشي

- 1 -

فريدريك نيتشه

القطيعة بين نيتشه وفاجنر وأثرها على نقد القيم الأوروبية

كانت القطيعة بينهما هي الشرارة التي أطلقت فكر نيتشه (1844-1900) مثل العاصفة على القيم الأوروبية، إذ رأى في المسيحية انحطاطاً، وأن النمط الأخلاقي الصائب هو النمط الإغريقي الذي كان يمجد القوة والفن، ويستخف بالرقة والنعومة وطيبة القلب التي رآها من صفات المسيحية.

فهم نيتشه للفلسفة

ثم يصل إلى الفلسفة وكيف يفهمها ويمارسها، ويقول: "الفلسفة كما كنت قد فهمتها دائماً وعشتها، تعني أن تعيش في الصقيع فوق القمم.. إنها تعني أن تبحث في الوجود عن كل ما يجعلك تغترب عن نفسك وتطرح أسئلة عن ذاتك ويقينياتك الحميمة، إنها تعني البحث عن كل ما حُذِف من قِبَل الأخلاق التقليدية. لقد اكتسبت تجربة طويلة من خلال اقتحامي للمناطق

الممنوعة المحرمة، من خلال توغلي في الأعماق والأقاصي، هناك حيث لا يذهب أحد ولا يغامر مخلوق قط.. وعندئذ اكتشفت الأسباب التي دفعت بالناس وعلى مدار العصور، إلى تقديس هذا أو ذاك".

هذا بحث عن الذات وليس بحث عن الحقيقة. هذا التعريف يصلح لشاب طموح يبحث عن الشهرة، وليس تعريفاً للفلسفة، الفلسفة هي بحث عن الحقيقة.

نيتشه مريض بروح المغامرة لأجل المغامرة، وهو مرض غربي. حيث إن المغامرة بحد ذاتها فضيلة في الفكر الغربي، وتكرّست بعد نيتشه، مع أنها ليست فضيلة بحد ذاتها، بل المغامرة لأجل الفضيلة هي الفضيلة.

البحث عن الحقيقة

يقول نيتشه: "البحث عن الحقيقة هو مسألة جرأة أو عدم جرأة، بقدر ما هو مسألة معرفة أو ربما أكثر".

لا توجد علاقة بين الحقيقة والجرأة مستمرة على طول الخط كما يقرر نيتشه، هو يتكلم بروح الشاب المغامر الأوروبي التي تعجبه كثيراً، كنتيجة لشعوره بالنقص وفشله عسكرياً وضعف بصره من وقت مبكر في حياته. وهذا يفسر إعجابه بالأخلاق الاسبارطية اليونانية ذات الصرامة التي تختلف عن أثينا المتحضرة أكثر منها.

هو واضح الإندفاع في فلسفته، والإندفاع دائماً مؤشر على وجود ردة فعل، وروح القوة والصلابة من سمات الشعب الألماني، وهو ألماني، وكما وصف المؤلف الجيش الألماني بأنه يتميز بالصرامة والقوة، فلهذا أعفوه من الخدمة العسكرية لأنه ضعيف، ونشأت عنده عقدة نقص أراد أن يعوضها بالكلام بدل الفعل، ومنها تبنّى فلسفة إرادة القوة منطلقاً من نفسه التي تريد القوة بسبب ظروفه، وكأن نفسه بمشاكلها الخاصة صارت هي الحقيقة الكونية العامة. وإظهار عقدة النقص بالكلام دون الفعل لا يحتاج إلى مغامرة خطيرة كما يصف، بل الخطورة كانت في سقوطه من الحصان، فما بالك بمبارزة الفرسان؟

معرفة الحقيقة تحتاج إلى هدوء أكثر من الاندفاع العاطفي. والمتحمسون هم أكثر الناس مروقاً من الحقيقة، وذلك لفقدهم الحكمة، والحكمة تعني الاحاطة بجميع الجوانب.

وصار عند الأوروبيين عُرف خاطئ بتمجيد كل مغامر، والذي غالباً يكون من هذا النوع، ويسوء الأمر عندما يكون في مجال الفكر والمعرفة، حيث ما زال يعجبهم كل متهور بأفكاره، ولهذا اشتهر عندهم المتهورون والمغامرون الذين هم متطرفون في أفكارهم، حتى في عالم الفن، مثل نيتشه وفرويد ودالي وفان جوخ وبيكاسو وهمنجواي... إلخ، القائمة التي ليس لها آخر.

وهذا العرف يوحي لهم بأن هؤلاء سيأتون بالجديد، لأنهم يصدّقون مثل نيتشه أن الحقيقة مرتبطة بالمغامرة، ناسين أن التطرف والسفه والأمراض النفسية مرتبطة أيضاً بالمغامرة، ويشتد تعلقهم بهذه الفكرة إلى درجة تدخِل المرضى النفسيين والمهووسين في سجل العظماء لديهم.

قد يدرك المتأني بعض حاجته.. وقد يكون مع المستعجل الزلل

الحكمة تحتاج للهدوء والنظرة المتوازنة من كل الجهات، وليس الإندفاع من ثقب واحد.

إن وصفنا نيتشه بأنه ذكي، فلن نصفه بأنه حكيم بأي حال من الأحوال، فالذكاء غير الحكمة، خصوصاً في أمور تتعلق بالإنسان والمجتمع، حيث يكون أي مندفع منطلق من زاوية ضيقة، مثلما يخرج الماء مندفعاً من فتحة ضيقة. والحماس والاندفاع يشير إلى تدخل قوي للعاطفة الخاصة، بينما العقل هو وسيلة المعرفة الحقيقية وليست العاطفة الخاصة وردود الأفعال.

كأنه يقول: كل ما يمنعه المجتمع ويستهجنه هو الحقيقة، ولذلك يحتاج إلى مغامرة. وهكذا يكون قد ركز على المغامرة أكثر من الحقيقة، لكنها قد تكون مع ما يريد المجتمع في بعض الحالات.

الحقيقة عند غاستون باشلار

وبالتالي لا توجد حقائق مطلقة في العلوم الإنسانية وإنما حقائق قابلة للتصحيح والتعديل والتدقيق. بل ووصل الأمر بغاستون باشلار، أحد كبار علماء الابستمولوجيا المعاصرين، إلى حد القول بأن "الحقيقة هي خطأ مصحّح باستمرار".

عدم معرفة الشيء لا تعني عدم وجوده على الإطلاق، فقبل أن تنكر وجود الشيء الذي تبحث عنه عليك أن تقرّ أنك لم تستطع العثور عليه أولاً.

نيتشه ووهم الحقيقة

نيتشه رفض وهم الحقيقة. نيتشه ينظر إلى العالم كحكاية يتعذر فيها التمييز بين الحقيقة والخيال، أو الحقيقة والخطأ. فكل الحقائق هي حقائق أشخاص ما، وتكمن خلفها إرادات قوة وسيطرة شخصية. ولهذا يدعو نيتشه إلى فلسفة تحقق فيما وراء الخير والشر، تحررنا من الأوهام الزائفة التي تتحكم بنا وتحرر الفكر من سذاجته وسذاجة الاعتقاد بحياده وبراءته.

العبارة الثانية (فالحقائق هي حقائق ..) إلخ... تناقض العبارة الأولى، وليس بينهما إلا الفاصلة الموضوعة بين جملتين. يقرر في العبارة الأولى عدم القدرة على التمييز بين الحقيقي والخيالي، بينما في العبارة الثانية يقرر أن كل من تكلم عن الحقيقة هو كاذب يخفي دوافعه إلى السيطرة، مع أنه قال قبلها إنه لا يمكن التمييز بين الحقيقة والخيال. وهو الآن استطاع أن يميّز بين الحقيقة والخيال وبسرعة وبدون تعب! وهكذا كلما جاء ذكر الدين، جاز للملحد أن يتناقض. والشيء الذي يدفعك لأن تكون متناقضاً هو شيء غير متناقض، وبالتالي يكون حقيقي.

نيتشه والفردية

يعد نيتشه من أعمدة النزعة الفردية الأوروبية حيث أعطى أهمية كبيرة للفرد، واعتبر أن المجتمع موجود ليخدم وينتج أفراداً مميزين وأبطالاً

وعباقرة. ولكنّه ميز بين الشعوب ولم يعطها الأحقية أو المقدرة نفسها، حيث فضل الشعب الألماني على كل شعوب أوروبا، واعتبر أن الثقافة الفرنسية هي أرقى وأفضل الثقافات، بينما يتمتع الإيطاليون بالجمال والعنف، والروس بالمقدرة والجبروت. وأحط الشعوب الاوروبية برأيه هم الإنجليز حيث أثارت الديموقراطية الإنجليزية واتساع الحريات الشخصية والانفتاح الأخلاقي اشمئزازه واعتبرها دلائل افتقار للبطولة.

ولكن ماذا عن الإنسان في فلسفة نيتشه؟ "الإنسان شيء لا بد من تجاوزه"، لعلّ هذه الفكرة هي العبارة الأكثر ترديداً عند نيتشه وهي الفكرة المركزية في فلسفته... فالإنسان الذي لا بد من تجاوزه هو إنسان القيم البالية، إنسان الميتافيزيقا واللاعقلانية، وعلى هذا الأساس استندت فلسفته على "قلب القيم" ... وهذا يعني صراحة قلب الأصنام وعقلنة الأخلاق، كي تكون أخلاقاً خارجة عن هذا الانسان ومرتبطة به. وعلى هذا الأساس أسقط نيتشه مفاهيم عديدة في فلسفته بشكل عام، وما يخص الإنسان والإنسانية بشكل خاص، ومن هذه المفاهيم: الله، الروح، الفضيلة، الحقيقة، الماوراء، وغيرها، كي يختزل المفاهيم المحددة لهذا الإنسان ذاته.

ماذا أبقى من المفاهيم؟ وهذه الأشياء التي حذفها هي التي تسمى بالخير، والتي تميز الإنسان عن الحيوان. إذاً هو حذف الخير من الإنسان ليبقي على الشر، ولم ينادِ أحد بالدعوة لتمجيد الشر مثل ما فعل نيتشه. ولم يدعو أحد بهذه الدعوة وقبلت منه صراحة كما أعلنها هو صراحة.

الإنسان الحق والمبدع والأرقى عند نيتشه

فالإنسان الحق عند نيتشه، هو ذاك الإنسان الذي لا يدعو إلى العفة، فالعفة حسب وصفه: "تحريض عمومي معاكس للطبيعة". كما اعتبر تحقير الحياة الجنسية وارتباط هذه الحياة بفكرة (الدنس) هي جريمة في حق الحياة. وإذا ما اعتُبِرت خطيئة من قبل المثاليين، فالخطيئة عند نيتشه هي المثالية ذاتها.

الحياة الجنسية ليست خطيئة، بل الزنا هو الخطيئة، وشمول الحالتين بلفظ واحد يدل على خبث مقصود، فليست كل ممارسة جنسية خطيئة، وليست كل ممارسة جنسية فضيلة. ومن البداية هو رافض للمثالية، فليس الأمر جديداً، أليس يردد دائماً أنه يجب تجاوز الانسان؟ أي يقصد تجاوز الانسانية. والمثالية هي هدف الإنسان.

فالإنسان هو الإنسان الحر، والإنسان الحر هو من يمتلك عقلاً حراً، أي عقلاً محرَّراً استعاد تملكه بذاته، ومنه فإن الإنسان المستقيم هو الإنسان الذي يعي نفسه كنقيض لأكاذيب آلاف من السنين.

هذا لا يسمى وعي بالنفس، هذا وعي لأكاذيب الآلاف السنين، ولكن أين وعيه بنفسه؟ تلاعب بالألفاظ. هل إذا وعيت بالكذب، يعني أنك لاكتشفت الحقيقة والبديل؟ هذا غير مطرد. فضلاً عن أن تعرف نفسك بمجرد أن تعرف كذب غيرك. هذا إضافة لاعترافه السابق بأن الإنسان إذا ترك الإيمان بالغيب سوف ينسى نفسه ويحتقرها ويسيء فهمها! أي أنه لن يعرف نفسه! فقط سيحتقرها ويسيء فهمها. ومن ينسى نفسه معناها أنه لا يعيها، إذاً تبقى الإثنتين الأخريين: أن يحتقر نفسه ويسيء فهمها، كنتيجة للإلحاد الذي يدعو إليه.

ومنه أيضاً فالإنسان المبدع عنده هو الإنسان الذي يجب عليه أن يكون أولاً إنساناً (مدمّراً)، وأن يحطّم القيم. يقول: "الشر الأعظم هو جزء من الخير الأعظم، لكن ذلك هو الخير المبدع".

ألم ينفِ الخير والشر مسبقاً؟ لماذا إذاً يعود لاستعمالهما؟ بل ويمسح الشر بالخير، حتى يكسبه بهاءً، أليس هذا أشد من كذب آلاف السنين؟

والإنسان الأرقى في فلسفة نيتشه هو الإنسان الذي يمثّل الواقع كما هو، ويمتلك ما يكفي من القوة لهذا الغرض، يقول: "الإنسان الأرقى ليس غريباً عن هذا الواقع ولا ببعيد عنه، إنه هو ذاته، وهو لا يزال يحمل في داخله كل فظاعاته وإشكالاته، بهذه الكيفية فقط يمكن للإنسان أن يكون ذا عظمة".

إنسان نيتشه

إنسان نيتشه هو إنسان العقل، إنسان الخير والشر كما يراهما العقل، وتقييم الخير والشر عليه أن يكون تقييماً أرضياً، وليس فوق-أرضي.

إنسان العقل لا يقع في صدام مستمر ومتناقض مع المنطق والعقل نفسه والواقع، إلا إذا اعتبرنا الكذب رقياً بحد ذاته.

نيتشه والإنسانية

الإنسانية ليست منقادة بنفسها إلى الطريق السوي ولا هي مسيَّرة البتة من قبل العناية الإلهية، بل إنها على العكس من ذلك، فسحت المجال، بمفاهيمها القيمية المقدسة، لغرائز النفي والفساد وغريزة الانحطاط كي تمارس سيادتها عليها.

هذه الثلاثة هي ما يدعو إليها نيتشه، فهو يمارس النفي في خطابه، ولا تسأل عن الانحطاط والفساد الذي يدعو إليه، مع أنه لا يؤمن بالإنسانية، إذاً التهمة ليست قاصرة على الإنسانية.

هذا شخص يكتب أهواءه، وليست كتابة بأسلوب فلسفي متقيّد بالعقل والمنطق، فهو يبدو كمن يستطيع أن يقول كل ما يشاء بدون تعقّل، بدوافع عاطفية. نيتشه شاعر إلحادي حاقد وليس فيلسوفاً. يكشف هذا إعجابه بشعراء اليونان قبل سقراط وكراهيته لسقراط وتلاميذه لأنهم فلاسفة. بل يشنع عليهم تمسكهم الشديد بالعقل.

فكر نيتشه

أهم ما في فلسفته جانبان: سلبي وإيجابي. السلبي يتمثّل في النقد العنيف والقاسي والملحّ للدين والقيم والأخلاق. أما الجانب الإيجابي فهو تمجيد القوة والدعوة إليها، وإلى القضاء على كل ما يعارض القوة ويعرقل مسيرتها، ويعوق تقدم الإنسان مما يسمى بالقيم والأخلاق، من مثل: الحب، والرحمة، والعدل،

فهذه الأمور ولمثالها قد عاقت الإنسان إلى أن يتجاوز نفسه، ويرتفع عن مستواه الحالي، ليصل إلى الإنسان الأقوى، أو ما سماه السوبرمان، ولن تصل الإنسانية إلى هذا الإنسان الأقوى إلا إذا ألقت وراء ظهرها بما يسمى بالقيم، ثم استعملت القوة في الصراع بين للضعفاء والأقوياء، ومن ثم يقضى على الضعفاء، ولا يبقى إلا الأقوياء، ثم الصراع بين الأقوياء، وهكذا حتى تصل البشرية إلى المستوى الأعلى دائماً... وكان نيتشه حين تسجيله أفكاره هذه وكتابته مذهبه شبه مجنون، ثم أصيب بالجنون فعلاً وظل لأحد عشر عاماً الأخيرة في حياته في جنون شبه كامل، ورغم ذلك كان يكتب ويحرر مذهبه ذاك.

فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، فقد وضع مقياساً للأخلاق ربط فيه بين القوة والفضيلة، بصرف النظر عن مجالات استعمالها، فإن القوي عنده له مطلق الحرية في استعمال قوته في كل المجالات، ولو كان سفك الدماء البريئة، بل إنه يحض الأقوياء على سفك دماء الضعفاء حتى لا يعوقوا مسيرة البشرية إلى الأعلى.

ما هو المقصود بالأعلى إذا كانت الناس ستذهب ضحايا؟ هل الجريمة هي الأعلى في نظر هذا المجنون الذي أعطي أكبر من حجمه؟ ما هو الأعلى؟ ما يراه هو أعلى مما يراه بقية البشر، فالظلم والعنف وقتل الأبرياء، إذا لم تكن هذه هي الحضيض فما هو الحضيض؟

القوة عنده تعني القوة العسكرية وامتلاك آلة البطش التي لا يمتلكها غيرك، هذا هو الرقي والتطور من وجهة نظر نيتشه. فلا ذكر عنده ولا قيمة لرقي الأخوّة والإنسانية والفن والعلم والجمال .. إلخ.

هذه فلسفة حاقد حاسد يعاني من الضعف الشديد، ولو طبقت هذه النظرية لكان هو أول ضحاياها. لكن لماذا نستغرب عليه تطرفه وهو لا يختلف عن الفلسفة المادية الرأسمالية الإلحادية وحتى الشيوعية في شيء؟ كلها تفكر بنفس فكر نيتشه، فقط هم لا يقدمونها بنفس العنف الذي يقدمه بها نيتشه. وهنا يستحق نيتشه الاحترام ليس على عقله، بل لأنه أكثر صراحة

من بقية الماديين. كل الفكر الغربي هو نيتشه بطريقة ملطّفة، ولهذا أعطي رغم جنونه مكانة كبيرة.

كذلك كل ضعف هو رذيلة، بصرف النظر أيضا عن أسباب الضعف... وأيضاً ربط بين الخير والقوة، والشر والضعف، فأضحى الميزان الأخلاقي عنده: أن القوة هي الخير وهي الفضيلة، وأن الضعف هو الشر وهو الرذيلة.

دعا نيتشه إلى شعار يقول: "كن نفسك، لا تكن غيرك". وهو يعني بهذا أن يرفض الإنسان كل الأشياء التي ورثها، والتي تربطه بالآخرين، وأن يحطم القيم والعادات والأعراف والتقاليد، بل يجب عليه أن يحطّم أخطر تلك القيود التي تمنعه من الخَلْق والإبتكار وتحقيق ذاته، وهذه القيود الأخطر هي في نظره: الدين، والوطن، والأمة.. فالناس يؤمنون بهذه الأشياء والإيمان يعوق الإنسان عن تحقيق ذاته، لأن الدين مأخوذ من السابقين، فأنت لا تخلقه ولا تنشئه، بل تقلّد السابقين، وكذلك الأمة والوطن، ومثل ذلك كل القيم، إنما هي موروثات عن الذين سبقوك، فأين أنت؟ أين ما قمت أنت بخلقه واختراعه؟ لا شيء، ولذلك فأنت صورة مكررة عمن سبقوك.. ولكي تبدع ولكي تكون نفسك وتحقق ذاتك، لا بد أن ترمي بكل شيء موروث عن السابقين، وتخترع أنت القيم الخاصة بك، والتقاليد والأعراف والسلوك الخاص بك أنت، والذي يناقض كل ما كان عليه الآخرون السابقون.

كلام غير معقول

إذا كان يعيش وحده! إن كان يرمي كل هذه القيم، فكيف يتفاهم مع الآخرين؟ هو الآن يدمّر ذاته ولا يحققها، الإنسان هو مخلوق إجتماعي، أين هو نيتشه؟ أرأيت تمجيده للثقافة اليونانية قبل سقراط؟ ويعتبرها مرجعاً موروثاً له! إنه يطلب شيئاً ويفعل شيئاً آخر، كل همه أن يبعد الناس عن الدين والأخلاق، لم يعرف أن الحضارة قامت عليها وأن الإلحاد مرتبط بالوحشية والبربرية. فنيتشه أشبه بفكر العبقري المخطوف أو أشبه بالفكر

المجنون، هو فكر غريب عجيب هو مثل أعلى للقوة والشر والحقد، لأنه مفكر ينال إعجاب الكثير!

نيتشه المفكر الحاقد

معاناة نيتشه في حقده الدفين أنه لا يريد الناس أن يحبوا شيئاً، فالدين حب والأخلاق حب والوطن حب والأمة حب، إذاً نيتشه ضد الحب، ومع الكراهية والعداوة والتدمير.

إرادة القوة بالمعنى الذي يقدمه ليست إرادة كل البشر، بل هي إرادته هو بالدرجة الأولى وإرادة كل ضعيف الحال.

لكن الطبيعة ليس فيها هذا الصراع الدامي الذي يدور في خيال نيتشه، فالضعفاء والأقوياء يعيشون جنباً إلى جنب في الطبيعة، وهو قال عن هذه الأنواع إنها أدت رسالتها في التطور، أي لم تكن في حاجة إلى صراعه الدموي، واعترف بأنها أدت رسالتها.

ومن قال له إن الصراع توقف يوماً من الأيام؟ السياسة صراع، والحروب صراع مستمر، والتجارة صراع، والثقافة صراع، والرياضة صراع، شبعنا صراعاً ولم نر تقدماً.

الصراع لا ينتج تقدّماً، الصراع ينتج غالباً ومغلوباً. هل تنتج الصراعات الرياضية تقدماً واحداً سوى تغير المواقع بين غالب ومغلوب؟ وتكرار النتائج مع اختلاف أصحابها؟

وللوصول إلى هذه الغاية، يجب ألا تترك الأمور تسير تلقائياً، بل يجب أن تسير الأمور حسب نهج معين، يلتزم به الجميع، والمنهج اللازم إنما يتم عن طريق أمرين: تحسين النسل، والتعليم.

كيف سيلتزم به الجميع كقيمة، وهو ضد الارتباط بالقيم؟ ويطالب بالفردية وتحقيق الذات، في حين يحذرهم من أن يقبلوا كلام أي أحد، لا عن

دين ولا عن وطن ولا أمة..؟؟ نيتشه يرفض الارتباط بالموروث، والآن نيتشه أصبح موروثاً بالنسبة لنا، فهل نطيعه أم نعصيه؟

وتحسين النسل يأتي في المرتبة الاولى، وتحسين النسل يتطلب رفض الزواج العشوائي الذي يقوم على ما يسمى: الحب، والذي يقع فيه عظماء الرجال ضحايا للخادمات وأمثالهن تحت ما يسمى بالحب.

لاحظ كيف يكره الحب ويجعله سبباً في تأخّر البشرية، إنه يستطيع أن يجعل أي شيء يكرهه سبباً لتأخر البشرية، وكأن البشرية لا هم لها إلا التقدم العلمي فقط! ومستعدة لأن تقتل أبناءها لأجله! بل تنتحر جماعياً حتى يتحقق تطور علمي يرضي نيتشه!

يقول نيتشه لماذا يتنازل الحاكم أو الفرد عن حبه بحرية مطلقة حتى العبودية للخادمة ليوقع العظماء ضحية وأمثالهم.

ولم يتنازل الإنسان الفرد عن حبه بحرية للتقاعد وسيادة القانون لأنه مجنون ضعيف فهو يستحق القوة القاسية في تطبيق القانون للترقي بالإنسان!
– إذاً هذا هو نيتشه الحاقد ضد الحب فهل هو مجنون الفكر أم في الفلسفة ويحق له أن يكتب في كل شيء؟؟

لكن ينبغي أن يختار الأرقى من الرجال لأمثالهم من النساء، فتتزوج النساء الراقيات بالرجال الراقين.

ماذا يقصد بالرقي هنا؟ هل هم الأغنياء؟ أم المصارعون؟ أم الملاكمون؟ أم السياسيون؟ لن تجد أقوى ظهوراً من الحمّالين! فلعله يقصدهم!

ويكون الزواج محكوما بهذه المعايير. يقول نيتشه: "يجب ألا نسمح بزواج يقوم على الحب".

حتى وإن كانوا من النوع الراقي؟ وما الحكم إذا كان أحدهما راقي والآخر غير راقي؟ ربما نحتاج إلى فتوى! فالمفتي مات!

- 2 -

الفيلسوف أنطونيو غرامشي

حياته وفكره السياسي

أنطونيو جرامشي (Antonio Gramsci) (1891 – 1937) فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، ولد في جزيرة سارديني الايطالية عام 1891. تلقى دروسه في كلية الآداب بتويلنو حيث عمل ناقداً مسرحياً عام 1916، وانضم إلى الحزب الشيوعي الإيطالي.

أصدر مع توليات في العام 1917 مجلة "النظام الجديد" الإيطالية (Ordine Nuovo)، وفي شهر تموز/ يوليو 1919 اعتقل لأول مرة بسبب تأييده للجمهوريتين الهنغارية والروسية لكنه بدأ في خريف العام ذاته تنشيط حركة "مجالس العمال" في تورينو. وفي عام 1921 أسس مع مجموعة أخرى "الحزب الشيوعي الإيطالي" وانتخب نائباً عام 1924 وترأس اللجنة التنفيذية للحزب. وفي الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر أودع السجن بناءاً على أمر من موسوليني حيث أمضى العشر سنوات الأخيرة من عمره قبل أن يموت تحت التعذيب في 26 أبريل/ نيسان 1937. ومن السجن أعلن قطيعته مع ستالين، وكتب "دفاتر السجن".

يعتبر غرامشي صاحب فكر سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية. ويطلق على فكره اسم الغرامشية التي هي فلسفة البراكسيس (النشاط العملي والنقدي– الممارسة الإنسانية والمحسوسة). وغرامشي يؤكد استقلالية البراكسيس إزاء الفلسفات الأخرى. إنها ممارسة ونظرية في آن معاً ولهذا فإنها فلسفة سياسية. إنها التاريخ –الحي– قيد التكون، يعتبر غرامشي أنها

تتكون من ثلاثة أقسام: الاقتصاد السياسي والعلم السياسي والفلسفة. وهو ينقب فيها عن المبادئ الموحدة في علاقات الإنسان بالمادة (التي هي نتيجة براكسيس سابق) عبر التاريخ الذي هو إنتاج ذاتي للإنسان.

والمبدأ الموحد من وجهة النظر "الاقتصادية" هو القيمة، ومن وجهة النظر السياسية، الدولة، وأما من وجهة النظر الفلسفية فهو العلاقة بين إرادة الإنسان وبين الأوضاع والمواقف التي ينبغي له تجاوزها. وهذا المبدأ الخير يؤلف بين وجهتي النظر السابقتين لأنه يتيح الانتقال من المستوى الاقتصادي إلى المستوى الخلقي والسياسي. إنه البراكسيس.

وبما أنه ليس ثمة انفصال بين الإنسان والأشياء التي ينتجها، فإنه ذات ومادة اجتماعية وتاريخية مأخوذتان في علاقة جدية مع الضرورة وهذه النظرة هي التي تفسر نظرية غرامشي السياسية. فهو حين يفكر في الدولة ويبرهن أن المجتمع السياسي (أو الدولة) يتكون من أجهزة يغلب عليها القمع فالدولة تتكون من قوى قاسرة (الجيش والبوليس والقضاء التي يحل محلها إبان الأزمات منظمات خاصة كالميليشيات..) ومن أجهزة تصوغ التشريع وتطبقه (البيروقراطية، الحكومة، البرلمان) وهي الأداة التي تؤمن بها طبقة ما سيطرة على الطبقات الأخرى، وهي تتكون كذلك من أجهزة تغلب عليها الإيديولوجية (المدرسة، الكنيسة، الأحزاب السياسية..) وتؤمّن للطبقة المسيطرة رضى الطبقات الأخرى وقبولها بقيادتها لها. غير أن ما يؤمّن توحيد هذا كله هم المثقفون الذين تنتميهم كل طبقة لتؤمن هيمنتها عبرهم. فمهمة المثقفين هي نشر تصورات الطبقة للعالم وتأكيده في وجه مثقفي وتصورات طبقات النظام القديم أو النظام الذي يرهص بالولادة. وهكذا مثلاً فإن مثقفي البرجوازية الذين حاربوا المثقفين المرتبطين بالإقطاع (عبر الكنيسة بخاصة) عادوا فحاربوا المثقف الجماعي الذي هو أحزاب الطبقة العاملة، أو حاولوا أن يستلحقوه بهم عبر ممارسة اشتراكية-ديموقراطية.

وعلى هذا فإن المثقفين يشكلون الإسمنت العضوي الذي يربط البنية الإجتماعية بالبنية الفوقية ويتيح تكوين "كتلة تاريخية". وهكذا فإن الدور العملي للفلسفة يتجسد بالحزب الثوري، الذي يرفض الاندماج بالدولة. ويقدم الصراع الإيديولوجي على ما عداه ويخوض البراكسيس في كل السياسة وجميعها محطماً بذلك الكتلة الإيديولوجية البرجوايزية مكوناً كتلة تاريخية جديدية في إطار صراع طويل ومعقد أو ما يسميه غرامشي حرب خنادق. وهي حرب ينبغي أن تنمى وتطور خلالها أشكال تنظيم ذاتي جماهيرية تكون بمثابة جنين تدمير الدولة ورفضاً لفصل السياسي عن الاقتصادي وبالتالي تنفيذاً لفلسفة جديدة.

ويركز جرلمشي في معظم كتاباته على تحليل القضايا السياسية والثقافية كذلك نقض الزعماء السياسيين ورجال السياسة والثقافة.

إعتقله النظام الفاشيستي الايطالي بزعامة موسوليني في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1926 وأيضاً في حزيران/ يونيو 1928، وحكموا عليه بالسجن عشرين عاماً، وفي آب/ أغسطس 1935 نقلوه الي عيادة خاصة في روما بسبب تدهور حالته الصحية، وتوفي في نيسان/ أبريل عام 1937 متأثراً بنزيف في المخ.

ويعد جرامشي مؤسس مفهوم "الهيمنة على الثقافة كوسيلة للإبقاء على الحكم في مجتمع رأسمالي".

ملاحظات حول غاية السياسي

هذه الملاحظات تعالج طبيعة الفاشية، واستراتيجية الثورة الملائمة للغرب (أو في العصر الذي كان يكتب فيه غرامشي)، ونظرية الدولة. وقد يكون أفضل سبيل لتناول هذه القضايا، من خلال ثلاثة مفاهيم مترابطة هي: القيصرية (Caecarism)، وحرب المواقع (War of position)، والمجتمع المدني (Civil Society).

ولا يقتصر تطبيق مفهوم «القيصرية» عند غرامشي على الفاشية، بل يتسع ليشمل على سبيل المثال: الحكومة القومية البريطانية عام 1930 وغيرها؛ فهو إذن لا يتطابق مع مفهوم ماركس لـــ «البونابرتية» (Bonapartism)، وإن كان من الواضح أنه يتصل به.

وتمثل القيصرية تسوية (compromise) بين قوتين اجتماعيتين «أساسيتين» ولكن:

1- «المشكلة هي معرفة أيهما له الغلبة في دياليكتيك» الثورة/إعادة الوضع السابق «الثورة أم إعادة الوضع السابق» (revolution/restoration).

2- سوف نرتكب خطأً منهجياً إذا اعتقدنا أن القيصرية... كظاهرة تاريخية جديدة ترجع برمتها إلى التوازن بين القوى «الأساسية». فلا بد أيضاً أن ندرس التفاعل في العلاقات بين الجماعات الرئيسية... بين الطبقات الأساسية، والقوى الاحتياطية التي تقودها وتخضع لنفوذها المهين.

لذلك كانت المشكلة في نظر غرامشي، في حالة النظام الفاشي في إيطاليا بالتحديد هي:

1- تحليل «الثورة السلبية» التي قد تمثلها الفاشية.

2- تحليل خصوصية القوى الاجتماعية التي أنتجتها –أي الرفض المطلق للمعادلة الساذجة: الفاشية = الرأسمالية.

لقد حاول غرامشي أن يربط في ملاحظته المعنوية «مفهوم الثورة السلبية»، بين مفهوم «الثورة السلبية» ومفهوم «حرب المواقع». وترجع صعوبة هذا المفهوم الأخير، إلى أن غرامشي كان يستخدمه بمعنيين متضاربين إلى حد ما: فأحياناً تكون «حرب المواقع» الشكل الوحيد الممكن للنضال السياسي في فترات الاستقرار النسبي للتوازن بين الطبقات، أي عندما يكون الهجوم المباشر (frontal attack) أو حرب الحركة (war of movement)

مستحيلاً. وعن هذه الفترات يطرح غرامشي السؤال الآتي: هل هناك تطابق مطلق بين مفهوم حرب المواقع ومفهوم الثورة السلبية؟ أو على الأقل هل توجد أو يتصور أن توجد مرحلة تاريخية كاملة، ينبغي أن يعتبرا فيها مفهوماً واحداً – عندما نصل إلى النقطة التي تتحول فيها حرب المواقع الثابتة مرة أخرى إلى حرب حركة؟ والآن، من الواضح أنه في لحظة معينة من التطور التاريخي، سوف تحل حرب الحركة محل حرب المواقع، وعندئذ يمكن مرة أخرى، شن «هجمات مباشرة» على الدولة. ومع ذلك، نجده في ملاحظته: «النضال السياسي والحرب العسكرية» يربط حرب المواقع بالغرب، حيث يوجد توازن سليم بين الدولة والمجتمع المدني، على خلاف الشرق (روسيا)، حيث تكون الحركة هي الملائمة.

ولا نجد توافقاً بين هذين المفهومين لـــ «حرب المواقع» إلا في فقرة وحيدة، ومع كثير من التحفظات، وهي الفقرة التي يرى فيها غرامشي أن في الغرب مجتمع مدني يقاوم، أي لا بد من التغلب على مقاومته، قبل شن الهجوم المباشر على الدولة. ويمكن بالطبع، أن ننسب هذه الفكرة إلى أطروحته الواردة في ملاحظته «قضايا القيادة السياسية». سالفة الذكر حيث يقول:

"يمكن لجماعة سياسية أن تمارس «القيادة» (أي أن تصبح مهيمنة) بل ينبغي أن تكون قد مارستها بالفعل قبل أن تظفر بسلطة الحكم، وهذا في الحقيقة هو احد الشروط الرئيسية لكسب مثل هذه السلطة".

من الواضح أن هذه الأطروحة تحتمل تأويلات إصلاحية، تنطوي على التقليل من شأن الدولة في استراتيجية الثورة. غير أنه ليس هناك ما يبرر أن ينسب مثل هذا الوهم إلى غرامشي بالذات. فاهتمامه أكثر من أي مفكر ماركسي ثوري عظيم آخر بمجال «المجتمع المدني» و«الهيمنة أو القيادة» (hegemony) ، لا يمكن دليلاً على إهمال لحظة المجتمع السياسي (moment of political Society) أي لحظة القوة (moment of force) بل بالعكس،

فسجله كله يدل على أن هذا غير صحيح، وأن شغله الشاغل هو تجنب الفصل غير الجدلي بين الجانب الأخلاقي-السياسي في علم السياسة أو في نظرية الهيمنة/ القيادة، أي جانب القبول/ الرضاء (consent)، و«جانب القوة والاقتصاد».

غير أن غرامشي لم ينجح في الحقيقة في التواصل إلى مفهوم واحد مرضٍ لــ «المجتمع المدني» أو لــ «الدولة». وليس هذا المكان المناسب لمحاولة مناقشته نظريته في الدولة (ويمكن للمهتمين بالموضوع أن يطلعوا على الأخص على الحوار الهام بين نوربرتو (Norberto Bobio) وجاك تكسييه (Jacques Texier) في:Gramsci e la cultura contemporena Ed.Riuniti، 1969).

ومع ذلك لا بد من إشارة موجزة إلى محاولاته المختلفة لصياغة وجهة نظره. في الفقرة المشار إليها أعلاه، المجتمع المدني يقاوم قبل وقوع الهجوم المباشر على الدولة. ومع ذلك، نجد غرامشي يصف الدولة في الغرب، في إحدى ملاحظته المجمعة تحت عنوان «النضال السياسي والحرب العسكرية»، بأنها أشبه بــ «خندق» تنتصب وراءه شبكة قوية من الحصون والمتاريس، وهو بالتحديد عكس الوصف السابق. وفي موضع آخر، يعرّف الدولة بأنها توازن بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني.

وهو في موضع آخر، يعرّف الدولة بأنها «المجتمع السياسي + المجتمع المدني»، ثم يعود مرة أخرى فيعرّفها بأنها توازن بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني. غير أننا نجده يؤكد في فقرة أخرى، على أن «المجتمع المدني والدولة هما في الواقع الملموس شيء واحد». هذا التباين في مفهوم غرامشي للدولة يقابله تباين مماثل في مفهومه للمجتمع المدني.

«ينبغي التمييز بين المجتمع المدني كما تصوره هيغل وكما نستخدمه في هذه الملاحظات، أي بمعنى الهيمنة السياسية والثقافية لجماعة اجتماعية

على المجتمع كله، باعتبارها المضمون الأخلاقي للدولة من جهة، وبين المجتمع المدني كما يتصوره الكاثوليك، فهو عندهم المجتمع السياسي للدولة، الذي يقابله مجتمع الأسرة ومجتمع الكنيسة».

وعند استخدام مفهوم المجتمع المدني بالمعنى «الهيغلي»، توضع الدولة/المجتمع السياسي في مقابل المجتمع المدني باعتبارهما لحظتين في البنية الفوقية (As moments of the superstructure)، بل يشمل المجتمع المدني في فلسفة الحق لهيغل العلاقات الاقتصادية.

وهذا هو المعنى الذي استخدم به ماركس هذا المصطلح في المسألة اليهودية مثلاً. وغرامشي أيضاً، يستخدمه أحياناً بهذا المعنى، وعلى سبيل المثـــال في ملاحظـــة حول كتاب الماديـــة التاريخية وفلسفة بنيدتو كروتشه (IL materialismo Storico e la filosofia di Benedetto Croce, 1949).

قال أيضاً: «إن لكل تشكيل اجتماعي إنسانه الاقتصادي (its homo economic)، أي نشاطه الاقتصادي الخاص به. والقول بأن فكرة الإنسان الاقتصادي ليس لها قيمة علمية، إنما يعني القول بأن البنية الاقتصادية والسلوك الملائم لها قد تغيرا تغيراً جذرياً، أي أنها تغيرت لدرجة أنه يتعين أيضاً، أن يتغير السلوك الاقتصادي ليلائم البنية الاقتصادية الجديدة. وهنا بالتحديد، يكمن الخلاف، وهو ليس خلافاً موضوعياً وعلمياً، بقدر ما هو خلاف سياسي.

فماذا يعني – على أي حال– التسليم علمياً بأن البنية الاقتصادية قد تغيرت، وأن السلوك الاقتصادي لا بد أن يتغير ليتلاءم مع البنية الجديدة؟ إنه سيكون حافزاً سياسياً، لا أكثر. وبين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقهرها، ينتصب المجتمع المدني، الذي لا بد أن يتغير في الواقع الملموس لا في التقنيات والكتب العلمية. والدولة هي أداة تكييف المجتمع المدني ليلائم البنية الاقتصادية. ولكن، لا بد أن تكون الدولة «راغبة ومستعدة» أن تفعل

ذلك، أي لا بد أن يكون ممثلو التغيير الذي حدث في البنية الاقتصادية مسيطرين على الدولة.

أما أن نتوقع أن المجتمع المدني سوف يتكيف مع البنية الجديدة نتيجة للدعاية والإقناع، أو أن «الإنسان الاقتصادي» القديم سوف يختفي قبل أن يدفن مع كل ما يستحقه من التكريم، فليس إلا نوعاً من الخطابة التي تستخدم لغة الاقتصاد، وشكلاً جديداً من الوعظ الأخلاقي الاقتصادي (economic moralism) الفـــارغ الذي لا طائل من ورائه. المجتمع المدني هنا، مرادف لـــ «أسلوب السلوك الاقتصادي».

المراجع

1- المراجع العربية

1- القرآن الكريم.

2- الكتاب المقدس.

3- إبن حزم، الفصل في الملك والأهواء والنحل.

4- إبن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، 1981.

5- إمام، د. إمام عبد الفتاح: الطاغية – دراسة فلسفيّة لصور من الاستبداد السياسي، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، "سلسلة عالم المعرفة"، العدد 183، رمضان 1414 هـ / آذار (مارس)، 1994.

6- أوليدوف، أ.ك: الوعي الاجتماعيّ، ترجمة ميشيل كيلو، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثانية 1982.

7- باتروورث، شارلز: الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، ترجمة د. محمد أحمد شومان، دار الساقي، بيروت – لندن، الطبعة الأولى 1990.

8- باكونين، ميخائيل: الإله والدولة، تعريب جلال المخ، دار المعارف، سوسة – تونس، طبعة 1982.

9- بدوي، د. ثروت: النظم السياسيّة، دار النهضة العربية، القاهرة، طبعة 1986

10- بدوي، محمد طه:، أصول علم السياسة، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1965.

11- البنّا، حسن: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا، دار الدعوة، الإسكندرية، 1990.

12- بن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، 1966.

13 – بن نبي، مالك: القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر، 1991.
14– الجرّ، د. خليل: المعجم العربي الحديث – لاروس، مكتبة لاروس، باريس، الطبعة الأولى 1973م، قسم الأمثال العربية، ص 1311.
15– حسين، د. عدنان السيد/العلاقات الدولية في الإسلام، منشورات مجد، بيروت، 2009.
16– خدوري، د. وليد: القومية العربية والديمقراطية – مراجعة نقدية في الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
17– دوفرجيه، موريس: في الدكتاتورية، ترجمة د. هشام متولي، منشورات عويدات، باريس – بيروت، الطبعة الثانية، تشرين الأول 1977.
18– راسل، برتراند: السلطة والفرد، ترجمة د. لطيفة عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى 1994.
19– رباط، إدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام، ج 2، ط. 2، بيروت، دار العلم للملايين، 1968.
20– الزركلي، خير الدين: الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط12، 1997.
21– زريق، د. قسطنطين: الأعمال الفكرية الكاملة للدكتور قسطنطين زريق، المجلد الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
22– سابين، جورج: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ترجمة راشد البراوي، دار المعارف بمصر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.
23– سليمان، عصام: مدخل إلى علم السياسة، د.ن.، بيروت، 1996.
24– سيف الدولة، عصمت: عن العروبة والإسلام، سلسلة الثقافة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.
25– شمس الدين، محمد مهدي: التجديد في الفكر الاسلامي، بيروت، دار المنهل اللبناني، 1997.
26– شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت، دار حمد للطباعة والنشر، 1955.
27– صحيفة النهار اللبنانية، بيروت، 8/1/1999.
28– صعب، د. حسن: الإسلام والإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.

29- صعب، د. حسن: علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط.3، 1972.
30- صليبا، د. جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني – مكتبة المدرسة، بيروت، طبعة 1982.
31- عبد الحي، عمر: الفكر السياسي، كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية، بيروت، 1977.
32- عبد الله، اسماعيل صبري: في التنمية العربية، دار الوحدة العربية، بيروت، 1983.
33- العلوي، هادي: السياسة الإسلامية، دار صحارى، بودابست، الطبعة الثانية 1991.
34- علي، حيدر إبراهيم: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
35- عمارة، د. محمد: محمد عمارة، الإسلام والثورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
36- عمارة، د. محمد: الإسلام وضرورة التغيير، كتاب "العربي" (29)، الكويت، 1997.
37- عمارة، د. محمد: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
38- عمارة، د. محمد: نظرية الخلافة، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة – تونس، طبعة 1994.
39- فوق العادة، سموحي: مترجم كتاب "الدولة" لـــ جاك دونديو دوفابر، منشورات عويدات، بيروت 1982.
40- القرضاوي، د.يوسف: من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، المنصورة، دار الوفاء، 1993.
41- الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الإستبداد، دار الشرق العربي، بيروت – حلب، الطبعة الثالثة 1141 هـــ – 1991 م.
42- لابيار، جان وليام: السلطة السياسية، ترجمة الياس حنّا الياس، منشورات عويدات، باريس – بيروت، الطبعة 3، 1983.
43- لاسكي، هارولد: الدولة في النظرية والتطبيق، ترجمة كامل زهيري وأحمد غنيم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 2، 1963.

44- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البغدادي: الأحكام السلطانية، طبعة القاهرة، 1960.

45- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البغدادي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1989.

46- المجذوب، د. محمد: الوحدة والديمقراطية في الوطن العربي، منشورات عويدات، بيروت، 1980.

47- مجلة المستقبل العربي، العدد 232، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، تقرير (حال الأمة)، ص. 116.

48- مجلة المستقبل العربي، العدد 242، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص. 130.

49- محمد، أحمد منير: دراسات في طبيعة السلطة الإسلامية - قيم ومفاهيم، دار الرضوان، حلب.

50- ربيع مقلد، موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، ج 1، الكويت 1993 - 1994.

51- الموسوعة الفلسفية، بإشراف: م. روزنتال؛ ب. يودين، ترجمة سمير كرم، بيروت، دار الطليعة، بيروت، 1987.

52- ناصيف، د. عبد الله ابراهيم: السلطة السياسيّة - ضرورتها وطبيعتها، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 1983.

53- نافع، إبراهيم: جريدة الأهرام، بتاريخ 1993/2/19.

54- نويهض، بيان: الأنظمة السياسية والدستورية في لبنان والدول العربية، بيروت، مطبوعات كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية، 1991 - 1992.

55- هدية، عبد الله: إشكاليات السلطة والحرية، شركة مطابع طوبجي التجارية، 1998.

56- هويدي، فهمي: إجهاض الحلم الديمقراطي في مصر، مجلة قراءات سياسية، العدد 2، 1993.

57- هويدي، فهمي: الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

58- الوردي، د. علي: منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط 2، 1994.

59- العلم الجديد، الكتاب الأول، نظرية العقد الإجتماعي، روسو.

60- كتاب "المناقشات".
61- كتابات ماكيافللي التاريخية، والسياسية، والدولية ترجمة دتيمولا "مناقشات".
62- الفصل الثامن عشر من كتاب الأمير.
63- دنن، تاريخ النظريات السياسية، الجزء الأول.
64- ج. سابين. تاريخ النظرية السياسية.
65- كتاب الأمير لـــ ماكيافللي.
66- جاك ماريتان في "نهاية الماكيافللية" "مجلة المطالعة السياسية"، كانون الثاني 1942. وأيضاً في كتاب "مبادئ سياسة إنسانية "، نيويورك.
67 - ديكارت، للدكتور نجيب بلدي، دار المعارف- مصر، ط 2، وديكارت، للدكتور مصطفى غالب، دار الهلال-بيروت1985.
68 - انظر: ديكارت، د.مصطفى غالب، مكتبة الهلال - بيروت 1985م.
69 - ديكارت في الفلسفة العقلية، للدكتورة راوية عبد المنعم عباس، دار النهضة-بيروت، طـــ1.
70 - المنقذ من الضلال، للإمام الغزالي، تحقيق: كامل صليبيا، وكامل عياد، مكتب النشر العربي- دمشق.
71 - جون لوك، الرسالة الثانية في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري.
72 - الدكتور ملحم قربان، الحقوق الانسانية، طبعة ثانية، بيروت، المؤسسة الجامعية مجد 1969.
73- محاضرات ومنشورات فريدريك نيتشه.
74- منشورات برودان - ماركس.
75- منشورات كارل ماركس - انجلز.
76- منشورات فريدريك هيغل.
77- الكسي ديكوفيل، الديمقراطية - المجلدان الأول والثاني.
78- د. عامر طراف، التلوث البيئي والعلاقات الدولية، مجد، بيروت 2008.
79- نشوء الفلسفة الماركسية (1837-1848)، تأليف جماعة من العلماء السوفيات، ترجمة حسان حيدر، دار الفارابي، بيروت 1990.
80- تطوير ماركس وانجلز للفهم المادي للتاريخ، تأليف جماعة من العلماء السوفيات، ترجمة حسان حيدر، دار الفارابي، بيروت 1990.

81- دانتريف "القانون الطبيعي" لندن، 1957.
82- ملحم قربان: الحقوق الإنسانية، طبعة ثانية، بيروت 1969، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- مجد، ومحاضرات لطلاب الدراسات العالية في تاريخ الفكر السياسي مع التركيز على القانون الطبيعي في كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية لسنة 1976-1977.
83- ملحم قربان "أية ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان"؟ "النهار" العددان 1310 و1316 بتاريخ 19 و25 /6/ 1977.
84- هيوم، مقالات د. قربان - بيروت - مجد.
85- هيوم: الأطروحة وهكذا فكّر ابن خلدون، د. قربان، بيروت - مجد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1980.
86- الفرد كوبان، أدمون بيرك والثورة ضد القرن الثامن عشر، لندن، 1929.
87- ث.ي. فوجان: الكتابات السياسية لجان جاك روسو، المجلد الأول والمقدمة.
88- ج.ل تولمان: مصادر الديموقراطية التوتاليتارية، لندن، 1951.
89- د. عامر طراف، السلطة وعملية صنع القرار، مقرر لطلاب كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجامعة اللبنانية، بيروت.
90- د. عامر طراف، القضاء الدولي، مقرر لطلاب الحقوق والعلوم السياسية، السنة الرابعة.

2- المراجع الأجنبية

1 - American Journal of International Law, Vol. L., P., 273.
2- J. Bahues, Aristotle, Politics, Ar 1982.
3- Barnes J., Aristotle, The complete Words of Aristotle, Ballingen Series, Princeton- University Press, 1984.
4- Burdeau G., La Démocratie, Paris, ed., Le Seuil, 1978.
5- Kaplon R., Was Democracy Just a Moment? The Atlantic Monthly, november 1998.
6- Munro W.B., Municipal Government and Administration.
7- Morris H.C., History of Colonization.

8- Reese W., Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought (Atlantic Highlands, N.J., Humanity Press, Hassocks (Eng) Harvester Press, 1980).

9- The Blackwell Encyclopedia of Political Thought, Great Britain, Oxford Publishing Service.

10- Wilson W., Congressional Government.

11- Scruton ,Roger.A Dictionary of Political Thoughts, New Work, Hill and Wang , 1982.

12- Jacques Maritain-La fin du Machiavelism"review of politics, January 1942, also in Principes d'une politique humaniste, Maison Francaise, N. York p.p 154-155.

13- Pierre-Joseph Proudhon, Confessions d'un révolutionnaire, 1849.

14- Marx Karl: Capital, a critical analysis of capitalist production, trans. By S. Moore, E. Aveling, edit. By F.Engles, Moscow, 1965.

15- KANT, Rechtslrhre p 47 .

16- A.P D'entreve , Natural law, London 1957, p 26.

المؤلف

الإسم: عامر محمود طراف

مكان الولادة: حلبا – عكار – مواليد 1952.

العنوان: رأس بيروت – كراكاس – شارع البحرين، بناية معمار باشي الطابق الخامس.

هاتف: 851 576 03 – 248 742 01 – 369 693 06

عنوان آخر: حلبا عكار – حي الذوق– ملك خاص.

المهنة: أستاذ جامعي – كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية والاقتصادية – الجامعة اللبنانية.

أستاذ جامعي في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية – جامعة بيروت العربية — دبلوم دراسات عليا – قسم القانون العام – تمهيدي ماجستير– فرع الميناء طرابلس.

المؤهلات العلمية:

1 – بكالوريا قسم ثاني فرع فلسفة، بيروت 1977.

2 – إجازة من كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية، الجامعة اللبنانية، بيروت 1988–1989.

3 – دبلوم دراسات عليا – ماجستير 1992.

4 – دكتوراه دولة في العلوم السياسية– الجامعة اللبنانية – كلية الحقوق الفرع الأول 2007.

الإهتمام الخاص: الخدمة في القطاع العام استناداً الى مؤهلات علمية وخبرة غنية في مجالي الخدمة العامة والقطاع الخاص، فضلاً عن اهتمامات متواصلة في المجالات العامة من سياسية واقتصادية وإدارية وبيئية.

المؤلفات والأبحاث:

1- أخطار البيئة والنظام الدولي، نشر وصدر عام 1998 عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد.

2 – إرهاب التلوث والنظام العالمي، نشر وصدر عام 2002 عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد.

3- مخاطر التلوث البيئي وانعكاساته على العلاقات الدولية، نشر وصدر عام 2008، عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد.

4- قضايا البيئة والتنمية أزمة دولية متفاقمة، صدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد، عام 2011.

5 – المسؤولية الدولية والمدنية في قضايا البيئة والتنمية المستدامة، صدر عام 2012 عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد.

6- روّاد في تطور الفكر السياسي، مقرر في كلية الحقوق، صادر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد" 2013.

7- القضاء الدولي، مقرر في كلية الحقوق، الجامعة اللبنانية.

8 – السلطة وعملية صنع القرار، مقرر في كلية الحقوق، وهو قيد النشر.

9- عدد من الأبحاث نشرت في المجالات التالية:

أ – الإصلاح الإداري.

ب- الدبلوماسية.

ج- قطع العلاقات الدبلوماسية في إطار المنظمات الدولية والإقليمية.

د – التنمية والبيئة.

الخبرة: مدير شركة لبنانية إيطالية تتعاطى دراسات فنية وتعهدات واستثمارات في فترتين : (1977- 1982) – (1992 – 1998).

مستشار خاص لدولة الرئيس الشهيد رشيد كرامي، حيث كلّف على مستوى عالي من الأهمية السياسية والأمنية، 1983- 1987.

عمل مع دولة الرئيس سليم الحص ودولة الرئيس عمر كرامي، ودولة الرئيس رفيق الحريري.

عضو بالإتفاق السوري السعودي اللبناني بإشراف الشهيد دولة الرئيس رشيد كرامي، وبرعاية الشهيد دولة الرئيس الشيخ رفيق الحريري عام 1983.

نشاطات أخرى:

1 – عضو الهيئة الوطنية للبيئة والتنمية 1989 في لبنان.

2 – عضو اللقاء التشاوري لبيروت الوفية، برعاية دولة الرئيس الشهيد رفيق الحريري 1994 – 1996.

3 – مستشار منظمة الصحة الدولية والطب الطبيعي (2008 – 2009 – 2010).

4 – محاضر للمنظمة والبرلمان الدولي للأمن والسلام للمؤتمر السنوي الدولي (2008 – 2009 – 2010)..

5 – مرشح مستقل عن المقعد السني في دائرة عكار الانتخابية النيابية عام 2009.

6 – عضو في اتحاد الكتّاب.

7– شارك في عدة مؤتمرات عربية دولية.

الفهرست

Inv: 1182
Date:4/2/2014

2013/1/956



روّاد في تطور
الفكر السياسي الحديث

يتناول هذا الكتاب تطور الفكر السياسي الحديث ورواداً جمعوا بين الفكر والفلسفة وغاصوا في حفريات المعرفة والبحث العلمي واهتموا بتطوير الدولة والمجتمع والفرد، وأبدعوا في الحقوق الإنسانية والطبيعية.

كما يتناول العديد من المفكرين والفلاسفة والباحثين الذين اشتهروا في عالم الفكر الحديث وبحثوا في حقول متنوعة على مستوى عال من الأهمية. كما يتطرّق إلى عدة مواضيع منها العقد الإجتماعي، ومسألة الحرية والسيادة والديمقراطية، وثورة الإصلاح الديني والطرح الإشتراكي والديكتاتورية والتنظيم السياسي، إضافة إلى بعض المفكرين اللبنانيين الذين بذلوا جهوداً مضنية في شتى الميادين، وظهرت كتاباتهم في تجليات ... أساسية في تطور الفكر والفلسفة والتي نالت شهرة عالم... ثروة علمية مضافة إلى أوطانهم وللأجيال المتعاقبة أبداً ... تطور الفكر السياسي الحديث.


Bibliotheca Alexandrina
1213535


9 786144 170700



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع